ثابت کیا ہو کہ اردو میں آج بھی کوئی تذکرہ اس کے ٹکر کا نہیں ہے، جو بعض حیثیتوں سے بالکل صحیح و درست ہے، یہ بھی نہیں کہ بعض قدیم اور نایاب تذکروں کی اشاعت کے بعد آبحیات کے بیان کردہ بعض ایسے واقعات کی تصدیق ہو گئی ہے جو محض افسانہ سمجھے جاتے تھے اور فاضل مصنف نے دوسرے معتبر ماخذوں سے بھی اعتراضوں کا جواب دیا ہے، پھر بھی بعض اعتراض باقی رہ جاتے ہیں جس کی تفصیل کی اس مختصر ریویو میں گنجائش نہیں، فاضل مصنف نے جس حد تک بھی لکھا ہے وہ مدلل اور مستند ماخذوں پر مبنی ہے، اور اس سے آزاد کی طرف سے بہت سی بدگمانیاں دور ہو جاتی ہیں، آزاد کی مدافعت میں یوں تو اور بھی لکھا گیا ہے مگر یہ پہلی سنجیدہ اور محققانہ کوشش ہے، اور فاضل مصنف جیسے وسیع النظر ادیب سے اسی کی توقع تھی،

گلگونہ از جناب تسکین قریشی تقطیع چھوٹی ضخامت ۷۰ صفحے کاغذ معمولی کتابت و طباعت بہتر قیمت عـہ پتہ مکتبہ جامعہ دہلی

آج کل شعراء کی کمی نہیں ہے ان کے کلام سے اردو کے ادبی رسالے بھرے رہتے ہیں اور آئے دن ان کے مجموعے نکلتے رہتے ہیں مگر ان میں بہت کم ایسے ہوتے ہیں جو اپنی جانب متوجہ کر سکیں اور ایسا کلام تو کہیں مدتوں میں دیکھنے میں آتا ہے جو دل و دماغ کے لئے سامان لطف و انبساط فراہم کر سکے، گلگونہ انہی مستثنیات میں ہے، جناب تسکین خاص غزل کے شاعر ہیں، ان میں تغزل کا ذوق رچا ہوا ہے، اور ان کے کلام میں خیالات کی رنگینی و رعنائی جذبات کی لطافت و نزاکت طرز ادا کی دلکشی و نزاکت کیف و مستی جذب و اثر نغمہ و موسیقی زبان کی سلاست و فصاحت تغزل کی ساری خوبیاں اور رنگینیاں جمع ہیں، زبان اتنی ہلکی پھلکی شستہ و رفتہ اور سلیس و رواں ہے، کہ بیشتر اشعار سہل ممتنع بن گئے ہیں، اور مجموعی حیثیت سے گلگونہ عرض جدید ستھرے اور نکھرے تغزل کا نہایت دلکش نمونہ ہے تغزل کے ایسے نغمے بہت کم سننے میں آتے ہیں، اس مجموعہ میں چند نعتیں بھی ہیں، وہ بھی کیف و اثر میں ڈوبی ہوئی ہیں، کتاب کے شروع میں جناب جگر، حضرت اثر، اور پروفیسر آل احمد سرور کے تعارف و تبصرے وغیرہ ہیں، اہل ذوق کو شعر و ادب کے اس لطیف مجموعے سے لطف اندوز ہونا چاہئے،

"م"

جلد ۷۳ ماہ رجب المرجب ۱۳۷۳ھ مطابق ماہ مارچ سنہ ۱۹۵۴ء عدد ۳

مضامین

مقالات

باب التقریظ والانتقاد

ادبیات

شذرات

ریاست بھوپال سے دار المصنفین کا تعلق بہت قدیم اور نہایت گہرا ہے، اس کے قیام میں اس ریاست کی بڑی مدد شامل ہے بلکہ دار المصنفین کے قیام سے بھی پہلے سیرۃ النبی کی تالیف کی ابتدا بھی ریاست بھوپال ہی کی فیاضی سے ہوئی تھی، علامہ شبلی مرحوم نے جب پہلی مرتبہ اس کام کے لئے عام مسلمانوں سے چندہ کی اپیل کی تھی تو نواب سلطان جہان بیگم مرحومہ نے یہ سعادت تنہا خود حاصل کی، اور سیرت کے لئے دو سو روپیہ ماہانہ مقرر کر کے عام چندہ سے بے نیاز کر دیا تھا، علامہ شبلی کی وفات اور دار المصنفین کے قیام کے بعد یہ امداد اسکی جانب منتقل ہو گئی جس کو اس کے ابتدائی دور میں بڑی دلی اعانت ملی، یہ امداد جاری تھی، مگر ریاستوں کے انضمام کے بعد معلوم نہیں اس کا انجام کیا ہوا، اس لئے دار المصنفین کے اس نازک دور میں اس کی مدد کے لئے اس کے جن قدیم محسنوں کی جانب نگاہ اٹھی، ان میں ایک اعلیٰ حضرت نواب حمید اللہ خان بالقابہ کی ذات گرامی بھی تھی، چنانچہ گذشتہ مہینہ مولانا مسعود علی صاحب نے اعلیٰ حضرت کی خدمت میں حاضر ہو کر دار المصنفین کے حالات عرض کئے، ممدوح نے بڑی توجہ اور ہمدردی سے ان کو سنا، اور دو ہزار روپیہ عطا کر کے اسکی لائف ممبری قبول فرمائی، جو دار المصنفین کے لئے باعث اعزاز ہے، اور آئندہ بھی مدد کرنے کا وعدہ فرمایا ہے، جس کیلئے مجلس دار المصنفین اعلیٰ حضرت کی شکر گذار ہے،

مونٹریل (کناڈا) یونیورسٹی میں مذاہب عالم کے درس مطالعہ اور انکی تلاش و تحقیق کا بھی ایک شعبہ ہے، اسکی اسلامیات کی شاخ کے ڈائرکٹر پروفیسر ولفرڈ کینٹ ول اسمتھ اور ترکی اور پاکستان وغیرہ اسلامی ملکوں کے متعدد مسلمان فضلا اس کے پروفیسر ہیں، اس شعبہ کا ایک مقصد مسلمان علماء و فضلاء کی مدد سے اسلام اور اسلامی تحریکات کو انکی اصل شکل میں سمجھنا بھی ہے، چنانچہ پروفیسر الفرڈ اسمتھ اس سلسلہ میں ہندوستان آنے والے ہیں، اور دار المصنفین بھی آنے کا ارادہ رکھتے ہیں، ماونٹریل یونیورسٹی کے شعبہ اسلامیات کا نصاب بھی ہمارے پاس بھیجا ہے، اس شعبہ کی ایک قابل ذکر بات یہ ہے کہ اس میں بھی

جو زبانیں داخل ہیں ان میں عربی، فارسی اور ترکی کے ساتھ اردو بھی ہے،

اہل مغرب ایک عرصہ تک مختلف اسباب کی بنا پر اسلام کے متعلق دانستہ یا نادانستہ غلط فہمی میں مبتلا رہے، مگر کچھ دنوں سے ان کا ایک صاحب علم و نظر طبقہ اسلام کے متعلق صحیح واقفیت حاصل کرنے کا شوق رکھتا ہے اور اس کیلئے یورپ اور امریکہ وغیرہ کی یونیورسٹیوں میں اسلامیات کے شعبے اور دوسرے تحقیقاتی ادارے قائم ہیں، اور ان کے اساتذہ اسلام اور اسلامی تحریکات کو مسلمان علماء و فضلا کی مدد سے ان کی اصلی شکل میں سمجھنے کے لئے دور دراز اسلامی ملکوں کا سفر بھی کرتے ہیں، اس لئے مسلمان اہل علم کو اس کار خیر میں اس کی پوری مدد کرنی چاہئے، دار المصنفین اپنی بساط کے مطابق ہمیشہ اس قسم کے کاموں میں مدد دیتا رہا ہے، اور آئندہ بھی اس فرض کو ادا کرتا رہیگا، اس واقعہ میں ہمارے ہم وطنوں کے لئے دو باتیں بڑی سبق آموز ہیں، ایک یہ کہ ایک طرف ان اجنبی قوموں کی جن کا مسلمانوں سے کوئی قریبی تعلق نہیں ہے علم دوستی یہ ہے کہ وہ اپنی یونیورسٹیوں میں اسلامیات کی درس و تعلیم اور اسکی تحقیقات کے شعبے قائم کرتی ہیں اور ان میں اردو زبان کو بھی داخل کرتی ہیں، دوسری طرف ہمارے ہم وطنوں کی تنگ نظری کا یہ حال ہے کہ وہ جامعہ عثمانیہ کا پرانا شعبہ اسلامیات بھی توڑنے اور اردو زبان کو اس کے وطن سے نکالنے پر تلے ہوئے ہیں، دونوں کے نقطہ نظر میں کتنا تضاد ہے،

---

۵ فروری کو انجمن ترقی اردو ہند کے وفد نے صدر جمہوریہ کی خدمت میں اردو علاقائی زبان کے بارہ میں اپنی یادداشت پیش کر دی، ممدوح نے بڑے غور و توجہ سے اس کو سنا اور تقریباً ایک گھنٹہ تک اس کے مختلف پہلوؤں پر گفتگو کرتے رہے جس سے ہمدردی کا اظہار ہوتا تھا، اور کیبنٹ سے مشورہ کے بعد اس کے فیصلہ کا وعدہ کیا ہے، صدر جمہوریہ خود اردو کے ماہر ہیں، اور نہایت شستہ اردو بولتے اور لکھتے ہیں، وفد سے بھی پوری گفتگو اردو میں کی، آج سے دس بارہ سال پہلے اردو اور ہندی کے جھگڑے کو ختم کرنے کیلئے پٹنہ میں ہندستانی زبان پر جو سمجھوتہ ہوا تھا، اسکے ایک فریق مولوی عبد الحق تھے، اور دوسرے ہمارے موجودہ صدر جمہوریہ تھے، چنانچہ یہ سمجھوتہ عبد الحق راجندر پیکٹ کے نام سے موسوم تھا، اس لئے صدر جمہوریہ سے بڑھکر اردو کا حق شناس اور کون ہوگا، اس لئے توقع یہی رکھنا چاہئے کہ اردو کے بارہ میں ان کا فیصلہ منصفانہ ہوگا،

شذرات

حضرت الاستاذ رحمۃ اللہ علیہ کی سوانح نگاری کا مسئلہ اچھا خاصہ موضوع بحث بن گیا ہے مگر ہم نے اس بارہ میں ابتک کوئی خیال ظاہر نہیں کیا تھا، مگر اس طرف متعدد اصحاب نے خطوط لکھکر ہماری رائے پوچھی ہے، ہمارے نزدیک حضرت کی ذات گرامی تنہا دار المصنفین کی نہیں بلکہ پوری علمی دنیا کی ملک تھی، اس لئے ہر صاحب علم کو ان کی سوانحعمری لکھنے کا حق ہے اور ان کی حیات طیبہ کے جتنے مرقعے بھی تیار کئے جائیں گے، اور ان کے اوصاف و کمالات اور ثنا و صفت کے جس قدر گلدستے بھی سجائے جائیں گے وہ ہمارے لئے باعث مسرت ہیں، لیکن یہ ظاہر ہے کہ حضرت رحمۃ اللہ علیہ جیسی جامع کمالات ہستی کی کامل سوانح نگاری کے لئے محض معمولی واقفیت، دو چار ملاقاتیں، چند دنوں کا ساتھ، زبانی روایتیں، محض ان کے علمی درجہ کی واقفیت یا ان کی تصانیف کا مطالعہ کافی نہیں ہے، اور اس کا پورا حق وہی لوگ ادا کر سکتے ہیں جنھوں نے ان کے ساتھ اپنی زندگیاں گذاری ہیں، جن کے شعور کی آنکھیں ان کے دامن تربیت میں کھلی ہیں، جنھوں نے برسوں خلوت و جلوت میں ان کی زندگی کے ہر پہلو کا مشاہدہ کیا ہے، جو ان کے فیض یافتہ، انکے ذوق آشنا اور مزاج شناس ہیں، اور انہی کی مراد اس کی نگاہ میں ہے، اس لئے دار المصنفین کی جانب سے تو حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی سیرت نگاری پر کوئی پابندی نہیں ہے جو شخص چاہے لکھ سکتا ہے لیکن اہل نظر کی نگاہ میں دار المصنفین ہی کی مرتب کردہ حقیقی اور کامل سوانحعمری قرار پائے گی، باقی یوں تو جس چیز کو بھی ان کی ذات سے نسبت ہوگی، وہ ہمارے لئے بھی عزیز ہوگی،

مولانا عبد الماجد صاحب دریابادی کی تفسیر کے متعلق عرصہ ہوا ہم ان صفحات میں اپنے خیالات ظاہر کر چکے ہیں لیکن ہم کو یہ سنکر حیرت ہوئی کہ بعض حلقوں کی جانب سے اس کی مخالفت ہو رہی ہے اور مذہبی حیثیت سے اس کو قابل اعتراض قرار دیا جا رہا ہے، یہ اعتراضات تو ہماری نظر سے نہیں گذرے کہ ان کی نوعیت کا اندازہ ہوتا مگر ہم نے اس کا پہلا پارہ غور سے پڑھا ہے اس میں کوئی چیز بھی قابل اعتراض نظر نہیں آئی مولانا تو خود ہی اسقدر محتاط اور مذہبی عقائد و خیالات میں اتنے سخت ہیں، کہ لوگوں کو ان کے تشدد اور درشتی کی شکایت ہے اسلئے ان کے قلم سے کوئی غیر محتاط بات نکل ہی نہیں سکتی، انھوں نے یہ تفسیر لکھکر علم دین کی بڑی خدمت انجام دی ہے، اور وہ اپنی بعض خصوصیات کے لحاظ سے اردو کیا عربی تفسیروں میں بھی منفرد ہے، کم از کم اردو میں تو یقیناً یہ پہلی تفسیر ہے جس میں یہود و نصاریٰ، بنی اسرائیل اور ان تمام قدیم انبیاء و رسل اور اقوام و ملل کے متعلق جن کا کلام مجید میں ذکر ہے ان کی مذہبی کتابوں، تاریخ و جغرافیہ اور جدید اثری اکتشافات کی روشنی میں کلام مجید کے اجمال کی تفصیل اور اس کے بیانات کی تائید پیش کیگئی ہے، اس قسم کی مخالفت کوئی نئی بات نہیں ہے، اسلام کے تمام بڑے بڑے ائمہ کو ان فی الفنون کا سامنا کرنا پڑ چکا ہے اور ان کی ان کتابوں کو جن کو آج دین کی امہات کتب میں سمجھا جاتا ہے ضلالت و گمراہی قرار دیا جا چکا ہے، اس لئے مسلمانوں کو اس مخالفت سے متاثر نہ ہونا چاہئے،

مقالات

ابن باجۃ الاندلسی

از

ڈاکٹر صغیر حسن صاحب معصومی استاذ شعبۂ اسلامیات ڈھاکہ یونیورسٹی

(۲)

ادب شاعری

ابن سینا کی طرح ابن باجہ بھی اشعار کہتا تھا، ادب عربی پر دونوں کو پوری قدرت ہے اگر ابن سینا کو باوجود اس کے قصائد اور بے شمار نظموں کے شاعر کی حیثیت سے کبھی شہرت نصیب نہ ہوئی، اور اس کا نام جب بھی لیا گیا ایک فلسفی یا طبیب کی حیثیت سے لیا گیا، مگر مغربی ابن سینا (ابن باجہ) کے ساتھ معاملہ کچھ اور درپیش آیا، اس کی نظمیں گو گم ہیں، اور صرف چند اشعار ہم تک پہنچے ہیں، پھر بھی اس کا شمار اندلس کے ممتاز شعراء میں کیا گیا اور فلسفہ کے ساتھ شاعری میں بھی مشہور ہوا،

اندلس کے شعراء نے اپنی جولانی طبع دکھانے کو ایک ہی صنف سخن ایجاد کی جس کو اس کی لے، ترنم اور سلاست و روانی کی وجہ سے خواص و عوام سب میں بڑی مقبولیت حاصل ہوئی، اس صنف کو "موشح" کہتے ہیں، اندلس کے موشحات اپنی آپ نظیر ہیں، اس صنف کے مرد میدان بہت سے ہوئے ہیں، ان میں اعمیٰ طلیطلی، ابن قزمان، ابن بقی، ابوبکر الابیض کو خاص امتیاز حاصل ہوا، اعمیٰ کا موشحہ جس کا پہلا بند حسب ذیل ہے، بہت مشہور ہوا اور اس کی زبان بہت پیاری ہے:-

ضاحك عن جمان سافر عن درّ

ضاق عنه الزمان وحواه صدری

(معشوق) موتیون جیسے دانتون کو دکھاتا ہوا ہنسا، موتیون کی چمک دکھاتا گذر گیا، زمانہ اس کے لئے تنگ ثابت ہوا، مگر میرے سینے نے اس کو اپنے مین سمالیا"

ابن باجہ بھی موشح کی صنف کا مرد میدان تھا، ذیل کا موشح جس کے صرف دو شعرون کو ابن خلدون نے نقل کیا ہے[1] راقم اپنے دوست ڈاکٹر اسٹرن (Dr. Stern.) کی اجازت سے اُن کی غیر مطبوعہ کتاب موشحات الاندلس سے قارئین کی تفریح کے لئے پیش کرتا ہے، اگرچہ یہ موشح اب بھی ناقص ہے، پورا موشح اب تک دستیاب نہ ہو سکا، اس موشح کو ابن باجہ نے والی سرقسطہ ابوبکر بن تیفلویت کی مدح مین نظم کیا تھا، اور ایک لونڈی کو اپنے راگ کے ساتھ سکھا دیا جب بھرے دربار مین مغنیہ نے گانا شروع کیا،

جرّر الذیل ایّما جرّ وصل الشکر منک بالشکر

تو ممدوح وجد مین آگیا، اور جب اس شعر پر گانا ختم ہوا

عقد الله رایة النصر لامیر العُلا ابی بکر

تو پکار اٹھا: "واطرباہ!" اور وجد مین اپنے کپڑے پھاڑ کر کہنے لگا:-

"ما احسن ما بدأت وما ختمت!"

کیا بہتر آغاز ہے، اور کیا بہتر خاتمہ، پھر مغلظ قسمین کھاتا ہوا کہنے لگا کہ

"ابن باجہ اپنے گھر تک نہ جائے مگر سونے پر چلتا ہوا!"

ابن باجہ کو سوء عاقبت کا خوف ہوا، اس لئے حیلةً ایک ٹکڑا سونا اپنے جوتے مین رکھ لیا جن کو پہنکر چلتا ہوا

جرّ الذیل ایما جر وصل السکر عنه بالسکر

[1] مقدمہ طبع بولاق ۱۸۸۵ء ص ۵۸۸،

(۱) خضّب الزند منک باللهب من لجین قد حُفّ بالذهب

تحت سلکٍ بجوهر الحبب مع احوی واعذب الشنب

اودعت کفه من السّحر

جامد الماء ذائب التبر

(۲) هاک نور الصّباح قد لاحا ونسیم الریاض قد فاحا

فتأهّب وشعشع الراحا لا تقد فی الظلام مصباحا

حین تنهد اد مع القطر

فعلی الروض ناسم عطر

(۳) فهموم راحت بأفراح فی مساء وعند إصباح

والغوادی تجود براح[2] وهی تسقی الربی باقداح

وقد ود الاغصان بالسکر

تنثنی فی غلائل خُضرٍ

(۴) طاب شربی بین خمو خمّار بین مُرْدٍ و بین أبکار

وجنینا ورادا ولا حاری ویدُ الصّبح زندها واری

قد جنت لی من احسن الزهر

جذ ولا عنبر [illegible] النشر

(۵) ....

عقد الله رایته النصر لأمیر العلا ابی بکر

[2] هکذا فی الاصل، والصحیح، ؛ والغوادی تجود بالراح، (صفیرحسن)

ترجمہ: (۱) جس طرح چاہ دامن کھینچ، اس کی بدمستی کو بدمستی کے ساتھ ملا، اپنی آتشین لکڑی کو شعلے سے رنگین کر، چاندی کے شعلے سے جو سونے سے گھرا ہو ایک لڑی کے تحت دانتوں کے موتیوں کی طرح، ایک اودے رنگ کے ہونٹ والے شیرین دہان و دندان کے ساتھ، جس کی ہتھیلی میں جادو پنہان ہے، اور جو پانی کو جمانے والا، اور سونے کو پگھلانے والا ہے،

(۲) لو صبح کی روشنی نمودار ہوئی، اور باغ مین نسیم چلنے لگی، اب تیار ہوجا، شراب انڈیل، تاریکی مین شمع مت روشن کر جبکہ ٹپکنے والے آنسو گر رہے ہین، جو شاداب زمین پر عطر چھڑکنے والے ہین،

(۳) رنج و غم خوشی سے بدل گئے، شام کو اور صبح کو، صبح کی بدلیان شراب انڈیل رہی ہین، اور اونچی اونچی جگہون کو پیالون سے سیراب کر رہی ہین، شاخین مستی سے سبز لباسون میں بل کھا رہی ہین

(۴) کیا خوشگوار تھا میرا خمار کی شراب کو پینا، نوخیز جوانون اور کنواریون کے غول مین ہم نے گلاب جیسے میوے چنے، اور کوئی عیب نہین، صبح کے کامیاب ہاتھون نے میرے لئے اچھی اچھی کلیان چن رکھی ہین، جو عنبر آگین انگارے ہین،

(۵) .... اللہ تعالیٰ نے فتح و کامرانی کا جھنڈا لہرا دیا، بلند ہمت امیر ابو بکر کے لئے"

ابن باجہ کے اس موشح کی قبولیت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ بہت سے شعراء نے اس پر تضمین کے اشعار لکھے، ابن قزمان کے علاوہ ابن عربی، صباغ، اور ششتری جو نہ ہبی موشح نگاری میں مشہور ہوئے تینون کی نظمین ہمارے ہاتھون موجود ہین، اس نظم کا اثر عبرانی زبان کے شاعر ابراہیم بن عذرا پر بھی پڑا، ششتری کا دیوان برٹش میوزیم مین موجود ہے، (نمبر Or.9255) اور اس کی تضمین کی ابتدا

صاح لاح الصباح سے ہوتی ہے، اور اس کا خاتمہ ابن باجہ کی طرز پر حسب ذیل ہے:-

یا علی (خود شاعر) إنثنِ إلى اليُمنا	واتخذ شرعة الهدى حصنا
تلق فيه النجاة والأمنا	وأطِعْ في هواك مَنْ غنّا

جرّر الذيل ايما جرّ

وصل السكر منك بالسكر

ابن عربی کی تضمین کا ایک بند ہے:-

سيدى انت ملجأ الصبّ	فأجرْ مِن ضنى النوى قلبى
إن تكن لى وان تكن حسبى	فيك اشد ومقال ذى عجب

جرّر الذيل ايما جرّ

وصل السكر منك بالسّكر

ابن قزمان کی تضمین کا ایک بند بھی سن لیجئے،

وجاريات باتت تغنيه	وتومى إلى الغير وتعنيه
وما تبتغى الا تغنّيه	اجرّ ذيلى ايما جرّ

واصيل السكر منك بالسكر

ابن باجہ کے تغزل کے نمونے ابن خلکان اور یاقوت نے دئیے ہین، پھر بھی ذیل کے دو شعر نقل کئے بغیر آگے بڑھا نہین جاتا، اس کے دشمن فتح بن خاقان کو بھی اس کے اشعار کے آگے ہتھیار ڈال دینے پڑے تھے،

ايه يا برق: قل حديثك عن نجدٍ لحيّا الا له عنى نجدا

قل، وإن كان ما تحدّثه زورًا، فقد يود الاحاديث تجدا

"آ، اے بجلی! نجد کے بارے مین کچھ باتین کر، اللہ تعالیٰ میری طرف سے نجد کو پُرامن رکھے، کہہ، اگرچہ تیری باتین جھوٹی ہی کیون نہ ہون کہ باتین وجد و شوق کو

ٹھنڈا کرتی ہیں "

امیر ابوبکر بن ابراہیم کے مرثیہ میں ابن باجہ نے لکھا:۔

ایھا الملک، قد لعمری نعی المجد ناعیک یوم قمنا نعنا

کم تقارعت والخطوب الی ان   غادرتک الخطوب فی الترب رھنا

غیر انی اذا ذکرتک والدھر اخال الیقین فی ذاک ظنا

وسألنا: "متی اللقاء؟" فقالوا "الحشر" قلنا: صبرا الیہ وحزنا،

"اے بادشاہ، میری عمر کی قسم! تیری موت کی خبر دینے والے نے حقیقت میں شرافت و بزرگی

کی موت کی خبر دی، جس دن ہمیں تیرا نوحہ کرنا پڑا،

حوادث سے تو نے کتنی ٹکریں لیں، آخر حوادث نے تجھکو سپرد خاک کر دیا،

مگر جب میں تجھکو اور زمانہ کو یاد کرتا ہوں تو اس یقینی خبر کو محض "گمان" سمجھتا ہوں،

ہم نے جب پوچھا "کب ملاقات ہو گی"؟ لوگوں نے کہا "حشر کے دن" ہم نے جواب دیا "حشر

تک صبر کرنا غم کرنا ہی"

ان اشعار سے صاف ظاہر ہو کہ ابن باجہ الحاد و زندقہ سے بری تھا، اور خدا وحشر کا قائل تھا، ذیل کے

اشعار اس نے مرنے سے پہلے لکھے تھے، جن کے ہر ہر لفظ سے اس کی دینداری و خدا پرستی کا ثبوت

ملتا ہے، [1]

حان الرحیل فودع الدار التی   ما کان ساکنھا لھا بمخلد

واضرع الی الملک الجواد وقل لہ   عبد بباب الجود اصبح یجتدی

لم یرض الا اللہ معبوداً ولا   دینا سوی دین النبی محمد

---

[1] سیوطی: بغیۃ الوعاۃ، مصری ۱۳۲۶ھ ص ۲۰۷،

"کوچ کرنے کا وقت آگیا، تو اس گھر کو جس میں سکونت رکھنے والا ہمیشہ رہ نہیں

سکتا، الوداع کہہ، سخی وجواد بادشاہ (اللہ تعالیٰ) سے گریہ وزاری کر، اور اس سے کہہ

ایک بندہ جود و سخا کے دروازہ پر چلا آرہا ہے، جس نے اللہ کے سوا کسی کی عبادت کو پسند

نہ کیا، اور نہ پیغمبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے دین کے سوا کسی دین کو اختیار کیا،"

فلسفہ (تاریخ فلسفہ میں ابن باجہ کا جو درجہ ہے، اس کی طرف اشارہ گذر چکا، ابن خلدون نے اسکو

اندلس کے اکابر فلاسفۂ اسلام میں شمار کیا ہے، اور لسان الدین بن الخطیب نے ابن باجہ کو اندلس کا آخر

فلاسفۂ اسلام لکھا ہے، اس کا مطلب، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اپنے زمانہ تک ابن باجہ سب سے بڑا فلسفی تھا، یہ معلوم

ہو چکا ہے کہ معاصرین کو ابن باجہ کی علمی فضیلت اور فلسفہ دانی کا اعتراف تھا، ڈی بور کا بیان ہو کہ ابن باجہ اپنی

منطق کی کتابوں میں فارابی کے مذہب سے شاذ و نادر اختلاف کرتا ہے[1] نیز مابعد الطبیعۃ (یعنی الہیات)

میں اس کی رائیں عموماً فارابی کے موافق ہیں) ہم یہاں خود ابن باجہ کے رسائل کی روشنی میں

تعیین کرنا چاہتے ہیں کہ کہاں تک ڈی بور کا یہ بیان صحیح ہے،

اس میں شبہہ نہیں کہ علوم فلسفہ میں ابن باجہ کا اعتماد زیادہ تر فارابی کی تصنیفات پر ہے، مگر فارابی

کے فلسفہ پر ابن باجہ نے بہت سی باتوں کا اضافہ کیا ہے، پھر ابن باجہ کا طریقۂ استدلال فارابی سے مختلف

ہے، ابن باجہ نے ایک نیا اسلوب فکر اختیار کیا، مسائل فلسفہ سے وہ محض عقلی حیثیت سے بحث کرتا ہے،

اور اپنے علمی طریقہ کو عوام کے دسترس سے باہر خیال کرتا ہے، اس نے پہلی بار یہ کوشش کی کہ دینی بحثوں

کو عقلی مباحث سے جدا رکھے، اور اس کی تقلید ابن طفیل اور ابن رشد نے خصوصاً اور دوسرے

علمانے عموماً کی، ارسطو کے فلسفہ کا وہ شیدا ہے، اور اسی پر اس نے عقلی مباحث کی بنیاد رکھی ہے، مگر ارسطو

کے طریقۂ تفکیر کو سمجھنے کے لئے یہ ضروری تھا کہ اس کے فلسفہ کو صحیح طور پر سمجھا جائے، اس لئے ابن باجہ نے

---

[1] انگریزی ص ۱۷۷،

ارسطو کی کتابوں پر شرحیں لکھیں، منطق میں فارابی کی کتابوں پر تعلیقات لکھے جس کی وجہ سے ڈی بور کو خیال ہوا کہ ابن باجہ منطق میں فارابی کی رائے سے شاذونادر اختلاف کرتا ہے، لیکن یہ حقیقت نہیں، ابن باجہ اپنی تعلیقات میں فارابی کی مخالفت کرتا ہے، اس کا سب سے بڑا طرۂ امتیاز یہ ہے کہ وہ فارابی یا ارسطو کے خیالات پر بس نہیں کرتا، بلکہ آگے قدم اٹھاتا، اور اضافہ کرتا جاتا ہے۔

منطق میں ابن باجہ کے جو رسائل ہم تک پہنچے ہیں، وہ ارسطو کی کتاب المقولات، کتاب العبارۃ انالوطیقا الاولیٰ یعنی کتاب القیاس، اور انالوطیقا الثانیہ یعنی کتاب البرہان پر مشتمل ہیں، مگر طرز بیان سے صاف ظاہر ہے کہ ابن باجہ کے پیش نظر فارابی کے متون تھے، رسالہ فی القیاس کی ابتدا ان الفاظ میں کرتا ہے :-

"ھذا الکتاب لم یضعہ ابونصر لیکون جزءاً من الکتاب (ورق ۳۳ الف) بل انما وضعہ کتاباً بنفسہ ولذالک نجد فیہ ما یتکرر مما یکرر فی کتاب العبارۃ بتلک الجھۃ بعینھا، وایضاً فانما وضعہ بحسب الطریق الاشھر......"

رسالہ فی لواحق المقولات میں حرکت کی تفصیل میں کہتا ہے :-

"اما الحرکۃ فانھا فی الاشھر مع الکم او من الکم فلذالک ذکرھا ابونصر فی الکم ولم یجعلھا فی اللواحق (ورق ۱۹۲ الف)

ان تعلیقات میں ابن باجہ کی عادت ہو کہ "قولہ" کے ماتحت فارابی کے قول کو لکھتا ہے، پھر اپنے قول کو بیان کرتا ہے، کبھی تو دونوں کے قول میں تمیز کرنا آسان ہوتا ہے، اور کبھی غور و فکر کی ضرورت ہوتی ہے، عکس یا قلب کے بیان میں ابن باجہ لکھتا ہے :-

"وقولہ قیل ھذا فی طباع احدھما وکلیھما، فان ارسطو قال فی طباع احدھما وذالک ان ھذا یصدق علی ما فی طباع احد الشیئین ان یکون لہ الاخر وعلی ما فی طباع کل واحد منھما ان یکون الاخر، لکن لما کان ما یکون لکلیھما مما یصعب تصورہ، ولو کان ھذا کافیا فی الصناعۃ اکتفی بہ ارسطو وابونصر اخذ الامر بتمامہ علی ما من عادتہ ان یفعل فی کثیر من المواضع فانہ یتکلم فی الشیء باشد الاعتماصات والتصورات التی لہ....."

افسوس یہ ہو کہ فارابی کے رسائل منطق میں مفقود ہیں، صرف اس کی شرح ایساغوجی کا مخطوطہ اسکوریال میں موجود ہے، اس لئے موازنہ ممکن نہیں ہے، لیکن اقتباسات بالا سے صاف پتہ چلتا ہے کہ ابن باجہ مجتہدانہ حیثیت رکھتا ہے، کسی کا مقلد نہیں،

ابن باجہ اگرچہ فارابی کی تصنیفات کو پیش نظر رکھتا ہے لیکن طبیعیات، فلکیات، عنصریات اور نفسیات میں ارسطو کی تحقیقات سے بہت زیادہ قریب ہے، ارسطو کی طرح ما بعد الطبیعہ اور نفسیاتی فلسفہ کی بنیاد ابن باجہ نے طبیعیات یعنی فزکس (Physics.) پر رکھی ہے، اس لئے اس کی تحریروں میں طبیعیاتی مباحث کی آمیزش بکثرت ہے، ابن باجہ کی تعلیقیں خود پتہ دیتی ہیں کہ اُس نے ارسطو کی کتابوں کے تراجم کو بڑی عرق ریزی سے پڑھا ہے، اور اُن کو پوری طرح سمجھنے کے بعد حاشیہ آرائی کی ہے، افلاطون کے فلسفہ سے اس کے زیادہ متاثر ہونے کی وجہ بظاہر قرآن وحدیث پر اس کی عالمانہ نظر ہے، وہ قرآن کی تعلیم کے مطابق مشاہدات پر نظر ڈالتا ہے، مگر اپنے تجربات کو ارسطو کے بیان کردہ نظریوں سے مختلف نہیں پاتا، اس لئے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہو کہ ارسطو کی مخالفت نہیں کرتا، اور عقلی تفکرات میں چونکہ اس کا عقیدہ ہے کہ عقل انسانی اللہ تعالیٰ کا عطیہ ہے، اس لئے وہ افلاطون کے تخیلات کی طرف چنداں التفات نہیں کرتا،

مگر چونکہ ابن باجہ کی تصنیفات مفقود تھیں، اس لئے فلسفۂ اسلام کی تاریخ لکھنے والوں نے صرف

طرح کی غلطیاں کی ہیں،

مادہ اور صورت | ایک مادہ اور صورت ہی کی بحث کو لے لیجئے، ڈی بور لکھتا ہے[۱] ابن باجہ اس مفروضہ کو ابتدا کرتا ہے کہ مادہ (ہیولی) کا وجود بغیر صورت کے ممکن نہیں، البتہ صورت کا وجود ہیولی (مادہ) سے الگ بھی ہو سکتا ہے، اسی بنا پر عمر فروخ[۲] نے لکھا ہو کہ

"اپنی اس رائے میں ابن باجہ نہ خالص افلاطونی ہے نہ ارسطا طالیسی لیکن حقیقت یہ ہے کہ ابن باجہ کا مسلک اس کے بالکل برعکس ہے یعنی اس کے نزدیک مادہ بغیر صورت کے ممکن الوجود نہیں" یہی رائے ارسطو کی بھی ہے[۳] ابن باجہ کی دلیل حسب ذیل ہے :-

"فانا متی وضعنا المادة ذات صورة، لزم ان تکون منقسمة الی مادة وصورة ویمر ذلک الی غیر نہایة .... وھذا ایضاً تینبع بن محال فستنتھی ضرورة الی مادة غیر ذات صورة (السماع، ورق ۱۷ الف)

(یعنی جب بھی ہم مادہ کو ذو صورت فرض کریں گے تو لازم آئے گا کہ یہ مادہ اور صورت میں تقسیم پائے، اور یہ تسلسل قائم رہے گا، جو محال ہے، اس لئے مادہ لامحالہ ایک ایسی حد تک پہنچے گا جہاں وہ بلا صورت ہو"

کتاب النفس کی عبارت ہو :-

"والمادة اما ان تکون غیر مصورة بالذات (ورق ۱۳۸ ب)

خود اپنی تحقیق کا اظہار کرتے ہوئے ابن باجہ ایک جگہ لکھتا ہے :

والذی ظھر لی ان الصورة	یعنی مجھ پر واضح ہوا ہے کہ صورت اولی

[۱] ترجمہ ص ۱۷۵، انگریزی ص ۱۸۰، [۲] ابن باجہ الفلسفۃ المغربیۃ ص ۲۷، [۳] دیکھو Physica-Book I Chapt. 7.191 A 8.

الاولی ھی الصورة البسیطة	ہی صورۃ بسیط یا صور بسیط ہے جو
او الصور البسائط وھی التی تتصور	متصور ہوتی ہے، اور ایسے مادہ میں پائی
وتوجد فی مادة لا صورة لھا	جاتی ہے جس کی صورت نہیں، اور اسی
وھی المادة الاولی، والصورة	مادہ کو مادۂ اولی کہتے ہیں، صورت اولی
الاولی اول صورة تحصل فی	وہ پہلی صورت ہے جو مادۂ اولی میں
المادة الاولی،	حاصل ہوتی ہے،

ارسطو کے نزدیک مادہ کی تعریف "قابل للصورۃ" ہے یعنی وہ چیز جو صورت کو قبول کرلے، اس لئے مادہ کو ایک طرح کی کلیت حاصل ہوتی ہے، مادہ کا یہ نظریہ افلاطون کے نظریہ سے بالکل جداگانہ ہے، افلاطون گو قابل الصورۃ" کی ضرورت کو سمجھتا تھا، مگر اس کا اصرار تھا کہ خود صور اپنے حقوق کے ماتحت حقیقی ہیں، اپنے وجود کے لئے کسی کی محتاج نہیں، ارسطو کا مقصد صرف یہ ثابت کرنا نہیں کہ مادہ اور صورت ایک دوسرے کے محتاج ہیں، بلکہ صورت کے مختلف انواع میں بھی وہ امتیاز کرتا ہے، ایک تو نفس میں صورت ہی ہو جو نفس کے اعضاء کو وحدت بخشتی ہے، چنانچہ نبات کی صورت حیوان کی صورت سے اور جمادات کی صورت نبات کی صورت سے جداگانہ ہی،

اسی طرح ابن باجہ کے یہاں بھی صورت چند معنوں میں مستعمل ہے، مثلاً نفس الشکل، قوت، معنی اور مفہوم، اور اس لئے اس نے مختلف جگہوں میں مختلف معنی مراد لئے ہیں،

ابن باجہ کی رائے میں ہر جسم کی صورت وجود میں تین درجے رکھتی ہے (۱) روحانیت عامہ جو صورت عقلیہ ہو (۲) صورت روحانیہ خاصہ (۳) صورت جسمانیہ ہے[۱]

ان میں صورت عقلیہ یا اشیاء کی صورت عامہ یا معقولات کلیۃ اور صورت جسمانیہ یعنی وہ صور

[۱] تدبیر المتوحد ص ۳۱

جن میں اجسام ہمارے مشاہدہ میں آتے ہیں، ظاہر ہیں،

ابن باجہ نے صور روحانیہ کی چند قسمیں بیان کی ہیں[۵۹]

(۱) صور اجسام مستدیرہ جن کے متعلق وہ بیان کرتا ہے کہ یہ ہیولانی نہیں، اور نہ ان کے بیان کی یہ جگہ ہے،

(۲) عقل فعال و عقل مستفاد، یہ بھی ہیولانی نہیں، ان کو ہیولیٰ سے صرف یہ نسبت حاصل ہو کہ معقولات ہیولانیہ کو تمام بناتی ہیں، اس لئے یہ مستفاد یا فاعل کہلاتی ہیں،

(۳) معقولات ہیولانیہ، چونکہ ان کا وجود ہیولیٰ میں ہے، اس لئے بذاتہا روحانی نہیں، اور ان کو جو کچھ نسبت حاصل ہو وہ ہیولیٰ سے ہے،

(۴) وہ صورتیں جو نفس کی قوتوں میں موجود ہیں، ان کا وجود حس مشترک، قوت متخیلہ اور قوت ذاکرہ میں حاصل ہے، غرض صور روحانیہ اور معقولات ہیولانیہ میں یہی صورتیں واسطہ بنتی ہیں،

ان اقسام میں عقل فاعل کو اور ان صورتوں کو جو عقل فاعل کی طرف منسوب ہیں، ابن باجہ روحانیہ عامہ سے تعبیر کرتا ہے، اور ان صور کو جو حس مشترک میں موجود ہیں، روحانیہ خاصہ ہے، اس امتیاز کی وجہ اس کے نزدیک یہ ہو کہ صور روحانیہ عامہ کو صرف ایک خاص نسبت حاصل ہے، مثلاً اس انسان کے ساتھ جو ان کو تعقل کرتا ہے، اور صور روحانیہ خاصہ کو دو نسبتیں حاصل ہیں، ایک خاص حیوان کو محسوس کے ساتھ حاصل ہے اور دوسری عام حیوان کو محسوس کرنے والے مدرک کے ساتھ حاصل ہے، توضیح کے لئے ابن باجہ نے یہ مثال دی ہے کہ جس شخص نے جبل اُحد کو دیکھا ہے، اور اب جبل اُحد اس کی نگاہ کے سامنے نہیں، ہو تو اس شخص کو جبل اُحد کی جو صورت حاصل ہے وہ خاص روحانی ہے، اس صورت کو جبل اُحد کے ساتھ خاص نسبت حاصل ہے کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ صورت جبل اُحد کی ہے، اس قول میں اور ایک دیکھنے والے کے قول میں جبل اُحد کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ جبل اُحد ہے، کوئی فرق نہیں، مگر محسوس کرنے والے کی اس صورت کو مشاہدہ

۵۹ تدبیر المتوحد ص ۱۹

کرنے والوں کے اعتبار سے ایک عام نسبت بھی حاصل ہے، کیونکہ جبل اُحد کو مشاہدہ کرنے والوں کی تعداد ایک نہیں بے شمار ہے،

ڈاکٹر عمر فروخ کی نظر تدبیر المتوحد کے فقد یہ مخطوطہ پر ہی ہے، جو درحقیقت چند جلوں کا مجموعہ ہے اور پوری کتاب نہیں، اس لئے انھوں نے مونک (Munk .) کی تفصیل اور اقسام اربعہ للصور الروحانیہ) کے متعلق لکھ دیا:

"لا اعلم الترتیب الذی اتبعہ مونک"[۶۰]

مونک کے پیش نظر تدبیر کا عبرانی ترجمہ رہا ہے، جو پوری کتاب کا ترجمہ ہے، نیز یہ تفصیل آکسفورڈ کے نسخے میں موجود ہے۔

نفس

نفس کا مسئلہ ہر زمانہ میں بڑا معرکۃ الآرا رہا ہے، ابن باجہ نے نفس اور اس کے مختلف قویٰ پر مختلف رسائل لکھے ہیں، اس کی کتاب النفس ایک مستقل تصنیف ہے، اگرچہ یہ کتاب خود ابن باجہ کے شاگرد ابن الامام کے ہاتھوں میں ناقص ہوگئی، اور آخر سے کچھ اوراق ضائع ہوگئے، پھر بھی ہم اس کے دوسرے رسائل کی مدد سے اس کمی کی تلافی کر سکتے ہیں، کیونکہ ابن باجہ کا مقصود ان سے ظاہر ہو جاتا ہے، کتاب النفس ابن باجہ کے وسیع مطالعہ اور عمیق تفکر کا نتیجہ ہے، یہ ارسطو کی کتاب النفس (De Anima) کی شرح یا تعلیق نہیں جس کی تفصیل راقم ہذا اپنی کتاب "Ibn Bajjah's Psychology" میں کر چکا ہے، البتہ ابن باجہ کو ارسطو کے بہت سے نظریوں سے اتفاق ہے،

ارسطو کی تبعیت میں نفس کی تعریف میں ابن باجہ کہتا ہے کہ نفس ایک جسم ذو آلات کے استکمال اول کا نام ہے، پھر اس کے چاروں قویٰ - غاذیہ، حساسہ، متخیلہ اور ناطقہ کی تفصیل بیان کرتا ہے، اپنی بحث کو صرف "نفس حیوانیہ" تک محدود رکھتا ہے، خلاصہ بحث مختصر طور پر حسب ذیل ہے،

۶۰ ابن باجۃ والفلسفۃ المغربیۃ ص ۳۸،

قوتِ غاذیہ کو جو ایک غذا حاصل کرنے والے اور آلہ رکھنے والے عضو کے استکمال اولیٰ کا نام ہے
مددگار، قوتِ نامیہ اور قوتِ مولدہ کی خدمات حاصل ہیں، جس طرح قوتِ غاذیہ کا کام ہے کہ جسم کی نشو و نما
کے لئے مادۂ غذا تیار کرے، جس سے اس کا نشو و نما ہو، اسی طرح انجام کار مادۂ تولید کو بھی تیار
کرتا ہے، اور جس طرح قوتِ غاذیہ غذا کو عضو متغذی کا ایک حصہ بنا دیتی ہے، جو اس عضو کے
حصوں کو مل جاتا ہے،

اسی طرح قوتِ مولدہ اپنے جسم کی نوعیت کا ایک الگ جسم تیار کر دیتی ہے، چونکہ قوتِ مولدہ کی
محرک عقل بالفعل ہے، اس لئے قوتِ مولدہ اپنی نوعیت کا جسم بنانے میں غلطی نہیں کرتی۔

قوتِ حساسہ حس کرنے والے، اور آلہ والے جسم کے استکمال اولیٰ کا نام ہے، اس کا کام محسوسات
کی صورتوں کو ادا کرنا ہے، اس کے چند حواس ہیں، ہر حاسہ ایک آلہ رکھتا ہے، اور اسی وجہ سے اس
کو ابن باجہ "النفس" سے تعبیر کرتا ہے، یہ حواس، حواس خمسہ، بصر، سمع، شم، طعم، (ابن باجہ نے ذوق
لکھا ہے) لمس، حس مشترک اور قوت محرکہ ہیں، ابن باجہ قوتِ محرکہ کا ذکر کرتا ہے لیکن اس کی تفصیل
اپنی کتاب النفس میں کچھ نہیں بتاتا، غالباً اس نے قوتِ محرکہ سے قوتِ نزوعیہ (Appetitive
Faculty) جس کو اس نے ایک الگ رسالہ میں بیان کیا ہے، مراد لیا ہے، نفس نزوعیہ
تین قویٰ کو شامل ہے،[1]

۱- نزوعیہ بالخیال، جس سے اولاد کی تربیت اور اشخاص میں مکان، انس، عشق وغیرہ کی طرف
میلان یعنی حرکت پیدا ہوتی ہے،

۲- نزوعیہ بالنفس المتوسطہ، جس سے غذا، اور دیار و یا فہا کا اشتیاق پیدا ہوتا ہے، یہ دونوں

[1] مخطوطہ ورق ۱۲۹ ب

ذی حیوان میں بھی پائے جاتے ہیں،

۳- وہ نزوعیہ جس سے نطق کا شعور ہو، اور اسی سے تعلیم ہوتی ہے، یہ انسان کے لئے خاص ہے،

ابن سینا، اور خود فارابی کے برخلاف (بشرطیکہ رسالۃ الفصوص فارابی کی تصنیف ہو، کیونکہ محققین کی رائے
میں رسالۃ الفصوص فارابی کی نہیں، بلکہ ابن سینا کی تصنیف ہے، مگر یہ رسالہ فارابی کے رسائل کے مخطوطات کے
ساتھ تھا، اس لئے لوگوں نے اس کو فارابی کی طرف منسوب کر دیا، مضامین کتاب سے اس نسبت کی تصدیق
نہیں ہوتی) ابن باجہ حواس کو "ظاہرہ" اور "باطنہ" میں تقسیم نہیں کرتا، اور نہ مصورہ کا ذکر کرتا ہے، البتہ حافظہ
کا ذکر اس کے یہاں موجود ہے، لیکن اس کو ابن باجہ حسِ مشترک کی طرف منسوب کرتا ہے۔

قوتِ متخیلہ، جسم متخیل ذو آلہ کے استکمال اولیٰ کو کہتے ہیں، قوتِ متخیلہ کے لئے مواد کی فراہمی قوتِ حساسہ
کا کام ہے، اس لئے حس اور تخیل نفس کے ادراک کی دو قسمیں کہی جا سکتی ہیں، فرق صرف یہ ہے کہ حس خاص
ہے، اور تخیل عام، قوتِ متخیلہ انتہا میں قوتِ ناطقہ بن جاتی ہے، جس کے ذریعہ ایک انسان اپنے کو دوسرے
انسان پر ظاہر کرتا ہے، اور اسی سے تعلیم و تعلم ممکن ہے،

خلاصہ یہ کہ ابن باجہ کے نزدیک جیسا کہ وہ خود بیان کرتا ہے نفس قوتِ فاعلہ ہے، جس میں انفعال
اور فعل دونوں خصوصیتیں موجود ہیں، کیونکہ نفس کو جب "استکمال اولیٰ" کہا جاتا ہے تو وہ قوتِ منفعلہ ہے، جیسے
مہندس کا اطلاق طالب علم ہندسہ پر جس نے سیکھنا شروع کیا ہے، اور جب استکمال اخیر کہا جاتا ہے تو قوتِ
فاعلہ جیسے ماہر علم ہندسہ پر مہندس کا اطلاق، غرض مادہ و صورت، محرک و متحرک، فعل و انفعال، اول و آخر
کی دوئی، جو ارسطو کے فلسفہ کی خصوصیت ہے، ابن باجہ کے فلسفہ کا جزء لاینفک ہے،

عقل و علم

ابن باجہ کی سب سے زیادہ اہم بحث عقل کی ہے، اس کے نزدیک صحیح اور مطلق علم کا حصول عقل کے
ذریعہ ہوتا ہے، اور سعادت بھی عقل ہی کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے، اخلاق کی بنا بھی عقل پر ہے، عقل کہاں سے
آتی ہے؟ اور کیا کام کرتی ہے؟ ابن باجہ نے دو چھوٹے چھوٹے مقالوں میں وضاحت کر دی ہے، جن کو

[1] دیکھو: Khalil Geor Revue des Etudes Islamique 1941, 46. pp. 31-39

ہم پہلی بار قارئین کے لئے مع ترجمہ شائع کرتے ہیں،

(۱) انظر ببصيرة نفسك في نفسك
الى ما بين العقل والقوة المتخيلة
من العجائب، فانك ترى يقيناً
ان العقل ياخذ من القوة المتخيلة
معلومات هي المعقولات حسب
ما ذكرته، وانه يعطي القوة المتخيلة
معلومات اخرى يبسطها فيها انما معلومات
استنبطها العقل وبسطها في المتخيلة
مما يقدر الانسان ان يضعه
بارادته من آراء خلقية وصناعية
وانما ان يعطي العقل القوة المتخيلة
معلومات يبسطها فيها من حوادث
تحدث في العالم يوجد فيها قبل
حدوثها او ما حدثت لم تحصل
في القوة المتخيلة عن حاسة
بل عن العقل الذي يجد مهما
يكون بالرؤيا الصادقة والعجب
العجيب فيها ما يكون بالوحي او

اپنے نفس کی بصیرت سے اپنے نفس میں غور و
خوض کرو کہ عقل و قوت متخیلہ کے درمیان
کیا کیا عجائب ہیں، تم یقیناً دیکھو گے کہ عقل
قوت متخیلہ سے ایسے معلومات اخذ کرتی ہے جو
میرے بیان کے مطابق معقولات ہیں اور عقل
قوت متخیلہ کو دوسرے ایسے معلومات دیتی ہے
جو اس میں مبسوط ہیں، یہ معلومات یا تو عقل
کے مستنبط کئے ہوئے اور قوت متخیلہ میں مبسوط
ہیں جیسے وہ اخلاقی یا صناعی آرا جن کے وضع
کرنے پر انسان اپنے ارادہ سے قادر ہے، یا
وہ معلومات جن کو عقل قوت متخیلہ کے سپرد
کرتی ہے، اور اس میں مبسوط بناتی ہے،
مثلاً عالم کے حوادث جو قوت متخیلہ میں موجود ہیں
اور ابھی تک حادث نہ ہوئے ہیں، قوت
متخیلہ میں ان کا حصول حاسہ سے نہیں بلکہ
عقل سے ہوتا ہے، جیسا کہ رویائے صادقہ
میں پیش آتا ہے، اور سب سے عجیب وہ
صورتیں ہیں جن میں حادث کا حصول وحی

بضروب الكهانات، وتبين ان ما يعطيه
العقل الانساني التخيل ليس هو منه
ولا يفعله هو فيه بل يفعل هذا
الفعل فيه فاعل علمه قبل، قابل على
ايجاده لا اله الا هو يسبب وجوده
عن الاجرام الفاعلة بارادته
الى ان يفعل ما يريده في الاجرام
المنفعلة، كما انه لما اراد ان يعلم
ما يحدثه في العالم افاض اولاً على
الملائكة علم ذلك ومن ملائكته
يفيض ذلك العلم على عقول الانسان
فيدركه الانسان انسان بحسب ما
وهبه من الاستعداد لقبوله،

وهذا ظاهر في الاكثر في الصالحين
من عباده الذين هداهم الله و
اخلصوا له وبملائكته وكتبه
ورسله وعملوا بما يرضيه فانه

یا طرح طرح کی کہانت سے ہوتا ہے، ظاہر ہو
کہ جس تخیل کو عقل انسانی دیتی ہے، وہ نہ
عقل انسانی سے ہے، نہ اس میں وہ عمل کرتا
ہے، بلکہ اس کا ذکر کرنے والا ایک ایسا
فاعل ہے جو پہلے سے جانتا ہے اور جو اسکی
ایجاد پر قادر ہے، اس کے سوا کوئی معبود
نہیں، اس کا وجود اجرام فاعلہ کے محرک کو
اسباب کا سبب بناتا ہے کہ اپنے ارادہ
سے اجرام منفعلہ میں جو چاہے کرے،
جیسا کہ جب عالم میں کسی چیز کے حدوث
کی خبر کرنا چاہتا ہے، تو سب سے پہلے ملائکہ
پر اس کے علم کا فیضان کرتا ہے اور ملائکہ
سے یہ علم انسانی عقلوں پر فائض ہوتا ہے،
پھر ہر انسان اپنی اپنی استعداد کے مطابق
اس کو دریافت کرلیتا ہے،

یہ ظاہر ہے کہ اللہ کے اکثر صالح بندوں میں
جن کو اللہ نے ہدایت دی ہے اور جن کو اللہ
اور فرشتوں، کتابوں اور رسولوں کے ساتھ
خلوص ہو، اور جو اللہ کے پسندیدہ کاموں

يفيض عليهم بتوسط ملائكته
في الرؤيا وغير ذلك عجائب من
الحوادث الحادثة في العالم،
(مخطوطۂ آکسفورڈ ورق ۱۳۰ ب و ۱۳۱ الف)

(۲) والله عزوجل يفيض من علمه
على موجوداته ومخلوقاته العلم
والعمل فيقبل كل موجود بحسب
مرتبته من كمال الوجود، والعقول
تقبل منه العلم بحسب مراتبها
والاجرام تقبل منه الاشكال
والصور النفسانية بحسب مراتبها
ومراتبها بحسب أمكنتها، ولكل
جرم سمائي عقل ونفس، فبالنفس
يفعل الافعال الجزوية المحسوسة
على جهة التخيل كانتقاله من
موضع متخيل لا يبرح على ذلك
وبهذا الانتقال الجزوي المحسوس
تحدث عنه افاعيل جزوية محسوسة
في الاجرام التي في الكون والفساد اظهر

کو کرتے ہیں ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ ان پر
عجیب عجیب حادثات کو جو عالم میں پیش
آنے والے ہیں، اپنے فرشتوں کے ذریعہ خواب
میں یا اور کسی طرح فیضان کرتا ہے،

اللہ بزرگ و برتر اپنے علم سے اپنے موجودات
و مخلوقات پر علم و عمل کا فیضان کرتا ہے پس
ہر موجود اپنے کمال وجود کے مرتبہ کے موافق
عقل کو قبول کرتا ہے، اور عقول اپنے مراتب
کے موافق اس سے علم کو قبول کرتے ہیں اجرام
اسی سے اپنے مراتب کے مطابق اشکال و
صور نفسانیہ کو قبول کرتے ہیں، اجرام کے مراتب
اُن کے مراتب کے اعتبار سے ہیں،
ہر آسمانی جرم کی ایک عقل اور ایک نفس
ہے نفس کے ذریعہ ان جزئی افعال کو فعل
میں لاتا ہے، جو تخیل کے ذریعہ محسوس ہوتے
ہیں، جیسے ایک جگہ سے منتقل ہونے کا تخیل کہ
یہ ہمیشہ اپنے حال پر رہتا ہے، چنانچہ انتقال
جزئی محسوس سے وہ سارے جزئی افعال
سرزد ہوتے ہیں، جو اجرام کائنہ فاسدہ میں

ما يكون هذا من الاجرام السماوية
في الشمس والقمر، وبالعقل يعلم
الانسان العلوم المنزلة عليه من
الله عزوجل ذوات معقولة وجزئيات
من الحوادث الحادثة في المستقبل
وفي الحال وفيما مضى فيما لم يشاهد
بالعيان - وذلك غيب الله عزوجل
يطلع عليه من يشاء من عباده
بوساطة ملائكته. كذلك العمل
يحدث عنه في الاجرام بوساطة
اجرام الا انه يتناول الاعمال،
(مخطوطہ اعمال) بذاته بل
يعلمه وعلمه يحدث بوساطة
جرم، لانه اذا اراد وجود شئ
من الاجرام فظاهر انه يعلم
ذلك الشئ فيوجده لا بوساطة
ما يتحرك عنه الاجرام كما انه اذا
اراد ايجاد العلم افاضه على العقول
فتوجده في انسان يليق به بتوسط

محسوس ہوتے ہیں، اجرام سماویہ میں شمس و قمر
میں یہ سب سے زیادہ ظاہر ہے، اور عقل ہی
کے ذریعہ انسان ان علوم کو جانتا ہے جو
اس پر اللہ بزرگ و برتر کی طرف سے اُترتے
ہیں یعنی وہ باتیں جن کو عقل ادراک کرتی
ہے، اور وہ جزئی حوادث جو کسی زمانہ مستقبل
حال، اور ماضی، میں سرزد ہوں، اور عیاناً
مشاہدہ میں نہ آئے ہوں، یہ اللہ عزوجل
کا علم غیب ہے جس کی اطلاع اپنے بندوں
میں سے جس کو چاہتا ہے، اپنے ملائکہ کے ذریعہ
دیدیتا ہے، اسی طرح عمل ہے جو اجرام
میں اللہ کی طرف سے دوسرے اجرام کے
ذریعہ سرزد ہوتا ہے، البتہ اللہ تعالیٰ خود عمل
کو لیتا ہے، بلکہ اس کو جانتا ہے، اور اپنے
علم سے کسی جرم کے ذریعہ حدوث میں لاتا
ہے، اس لئے کہ جب اللہ تعالیٰ کسی جرم کے
وجود کا ارادہ کرتا ہے، تو ظاہر ہے کہ اس
کو اس کا علم ہے، پس اس کو اجرام کے تحرک
کے ذریعہ وجود میں لاتا ہو، جیسا کہ جب علم کی

عقل اعلیٰ من الانسان،

(ورق ۱۲۱ ب)

ایجاد کا ارادہ کرتا ہے تو اس کو عقول پر پیش
کرتا ہے جن کو عقول کسی لائق انسان میں
ایسی عقل کی وساطت سے جو انسان سے اعلیٰ
ہے ایجاد کرتے ہیں؛

ابن باجہ ایک دوسرے مقالہ میں علم انسانی کی حقیقت اور اس کے مراتب کو مزید وضاحت کے ساتھ
بیان کرتا ہے، اقتباس ملاحظہ ہو:

والعلم فی الانسان هو ان یریٰ ببصیرۃ
نفسه التی هی موهبة من الله
عزوجل الموجودات فی عقله مع
مع کمال وجودها فالذین بلغوا
الکمال الانسانی هم الذین یعلمون
ان الله عزوجل و مخلوقاته وصار
هذا العلم صورۃ لهم، و ذلك
هو الکمال العقلی.......... و
وهذه الموهبة من الله عزو
جل التی هی بصائر القلوب تتفاضل
فی الانسان تفاضلاً عظیماً، واعظم
البصائر.......... بصائر الانبیاء
یعلمون الله عزوجل و مخلوقاته

(خلاصہ) "علم فی الانسان" یہ ہے کہ انسان اپنے
نفس کی اس بصیرت سے جو اللہ کی بخشش و عنایت
ہے، موجودات کو مع کمال وجود اپنی عقل میں
دیکھے، جو لوگ کمالِ انسانی کو پہنچ چکے ہیں
وہ اللہ اور اس کی مخلوقات کا علم رکھتے ہیں
اور یہ علم اُن کے لئے ایک صورت ہو جاتی ہے
جو کمال عقلی ہے، اللہ کی بخشش یا قلوب کی
بصیرتیں مختلف انسانوں میں مختلف درجے
رکھتی ہیں، اعلم البصائر انبیاء علیہم الصلوٰۃ کے
بصائر ہیں، انبیاء اپنے نفوس میں بصائر فی نفسہ
کو پاتے ہیں جن سے ان کو پوری طرح اللہ
اور مخلوقات کا علم بلا تعلم اور بلا اکتساب حاصل
ہوتا ہے، اور سب سے اہم علم اللہ کا علم ہے جس سے

حتیٰ علمه و یرون ببصائرهم
الفائقة فی نفوسهم ذالك
العلم العظیم دون تعلم واکتساب
واجل المدرکات العلم بالله تعالیٰ
.......ویهدیهم لمعرفته و
معرفة ملائکته علم ما کان و
یکون من الحوادث الجزئیة الحادثة
فی هذا العالم یرونها ببصائر قلوبهم
من غیر ان یشاهدوها ویعاینوها
ودون الانبیاء اولیاء الله الذین
فطرهم علی فطر فائقة یاخذون
بها من الانبیاء ما یوصلهم الی
العلم بالله وملائکته وکتبه
ورسله والیوم الآخر والسعادۃ
القصوی، ولا یزالون یصدقون
بذالك حتی یروا علم ذلك
فی نفوسهم ببصائرهم بحسب
درجات الموهبة من الله تعالیٰ
التی یبصرون بها نفوسهم علم

اللہ تعالیٰ سارے حوادث جزئیہ کا علم اُن کو
اس طرح دیتا ہے گویا وہ عیاناً مشاہدہ
کر رہے ہیں،
انبیاء کے بعد اولیاء اللہ کا درجہ ہے جن کو
اللہ نے ایسی فائق فطرتیں عطا کی ہیں کہ ان کے
ذریعہ انبیاء سے وہ طریقے جان لیتے ہیں جن سے
ان کو اللہ، ملائکہ، کتب، رسل، یوم آخرۃ اور
سعادت قصوی کا علم ہو جاتا ہے، جس کی
تصدیق وہ اپنے بصائر کے مراتب کے مطابق
کرتے ہیں، ان پر اللہ تعالیٰ خواب کے ذریعہ
مغیبات کے علم کو بھی فائض کرتا ہے، اولیا
اللہ میں صحابۂ کرام داخل ہیں،
اولیاء اللہ کے بعد ایک ایسا چھوٹا
طائفہ ہے جن کو اللہ نے بصیرت عطا کی ہے
جس سے وہ بتدریج موجودات کا یقین
حاصل کرتے ہیں، اور اس طرح اُن کو اللہ
تعالیٰ کی مخلوقات کا اتنا علم یقین حاصل
ہو جاتا ہے، جس سے اللہ، ملائکہ، کتب، رسل
اور دار آخرہ کے علم تک پہنچ جاتے ہیں

ذلك .... وهؤلاء المخلصون
يفيض عليهم من الله عز وجل بحب
الرويا جزء يسير مما وهبه الله
للانبياء من الاطلاع على المغيبات
التى تكون من الله تعالى فى الحلم
على درجات، واولياء الله منهم
صحابة النبى .... ونجد اولياء
الله طائفة قليلة وهبهم الله
بصائر يتحققون بها على تدريج
ماهو كل موجود يقينا الى ان يبلغوا
من العلم اليقين بمخلوقات الله
عز وجل مايبلغهم الى العلم بالله
وبملائكته وكتبه ورسله و
الدار الآخرة ويروا يقينا ببصائرهم
انهم تبرؤا بذلك عن البدن و
وحصل لهم الكمال الذى هو
السعادة القصوى التى هى بقاء
بلا فناء وعز بلا ذل، وغناء لايخاف
عليه فقر...... وهؤلاء هم مثل

(ارسطو وغيرهم قليل جدا ورق ۱۲۲ ب)

اور اپنے بصائر کے ذریعہ یقینی طور پر دیکھتے ہین
کہ وہ بدن سے بری ہوگئے ہین، اور ان
کو کمال یعنی سعادت قصوی حاصل ہوگئی ہے جو ایسی
بقا ہے جس کو فنا نہین، ایسی عزت ہے
جو ذلت نہین، اور ایسی غنا ہے جس کے
بعد فقر کا خوف نہین، یہ لوگ جیسے ارسطو
وغیرہ ہین، بہت کم ہین،

ابن باجہ کثرت عقول کا قائل ہے، عقل اول و عقول ثوانی کا تذکرہ اس کی تحریرات مین جابجا موجود ہے، اس کے نزدیک عقل انسانی رتبہ مین عقل سے سب سے زیادہ دور ہے، اور اس کا وجود اس بصیرت کے ساتھ جو عقل اول سے فائض ہوتی ہے، ایک ہی، عقل کے مراتب کی وضاحت اس طرح کی ہے کہ بعض کا فیضان عقل اول سے بلا واسطہ ہوتا ہے، اور بعض کا ایک یا زیادہ واسطون سے اور "من یفیض اللہ" کو "من یفیض منہ" کے ساتھ وہی نسبت حاصل ہے، جو آفتاب کی اس روشنی کو جو اندرون خانہ ہے، آفتاب کی اس روشنی سے جو صحن خانہ مین ہے حاصل ہے،[1]

مراتب کے ان پردون کو دور کرنے اور زیادہ تقرب حاصل کرنے کے لئے ابن باجہ تین باتون کی رعایت رکھنے کی نصیحت کرتا ہے،

خذ فى نفسك ثلاثة امور تعمل
عليها تقربك من الله عز وجل
خذ لسانك بذكره وتمجيده و
تعظيمه، وخذ جوارحك بما
تعطيه قلبك من تجنب مايلهى
عن ذكره او يشغل القلب عنه،
فاذا اخذت نفسك ابدا بهذه
الاشياء الثلاثة، كنت من
المخلصين لله ولايتم ذلك الا

"اپنے نفس مین تین امور کی پکڑ کر کہ انہی
کے مطابق تیرا تقرب اللہ بزرگ و برتر
سے ہوتا ہے، اپنی زبانون کو اللہ کے
ذکر، اس کی تمجید و تعظیم مین مستعد رکھ، اپنے
ہاتھ پاؤن اور اعضا کو ایسے امور سے
باز رکھ جو تیرے دل پر پردہ ڈال دین
ایسے امور سے پرہیز کر جو اللہ کے ذکر سے
بھلائے رکھین، یا قلب کو اللہ سے غافل
بنا دین، جب تم اپنے نفس کی ان تینون

---

[1] مخطوطہ ابن باجہ ورق ۱۲۶ الف: ..... وان نسبة من يفيض اليه ممن يفيض منه نسبة الضوء الذى فى داخل بيت من نور الشمس الذى فى صحن الدار،

بالصبر علی ادامتہ،	چیزون کے متعلق گرفت کرتے رہوگے تو
(ورق ۱۲۷ الف)	تم اللہ کے مخلص بندون مین سے ہوگے،
	اور یہ خلوص تام اسی وقت ہوتا ہے جب کہ
	ادامت گرفت پر صبر سے کام لیا جائے۔

عقل انسانی کو یہ کمال کہ تبدریج عقل اول سے تقرب حاصل کرتی ہے، ابن باجہ کے نزدیک دو طریقون سے ممکن ہے،

(۱) بطریق تعلم برہانی جس مین عقل اعلیٰ کو بصورۃً حاصل کرتے ہین،

(۲) بلا تعلم، جیسا کہ فطرت فائقہ والے عقل اعلیٰ کو بغیر تعلم بالفعل پالیتے ہین، اس لئے کہ بقاء دوام تک پہنچنے کی صورت یہ ہے کہ عقل فعال سے قوت ناطقہ پر دفعۃً یا بتدریج ایک بصیرت فائض ہوتی ہے، اس بصیرت سے اسباب عالیہ اور سعادات کا مشاہدہ ہوتا ہے، اس کے مختلف درجات انبیاء، اولیاء وغیرہ مین ظاہر ہوتے ہین،

ابن باجہ دوسرے طریقہ کو صوفیائے کرام کا اور امام غزالی کا طریقہ بتاتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ طریقہ جو حق جل شانہ تک پہنچانے والا ہے، ہمارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ سے ماخوذ ہے، اس کے الفاظ یہ ہین:-

"وهذا قد يكون كما لا للعقل بطريق التعلم البرهاني حتى يتمكن ذلك صورة، وقد نجد بالفعل ما هو اعلى (ورق ۱۲۳ ب) من غير تعلم على نحو ما يبلغه اصحاب الفطر الفائقة، فان الوصول الى البقاء الابدي قد يكون بان تفيض على القوة الناطقة اذا كانت بالفطرة معدة للبقاء دفعة او بتدريج من العقل الفعال بصيرة تبصر بها الاسباب العالية والسعادات

...... وهو لاى درجات اعلاها الانبياء على درجاتهم ...... والطريق للصوفية المستقين للقبول، وطريق الغزالي من الطرق الموصلة والطرق الماخوذة ادلا عن نبينا صلى الله عليه وسلم"

اس اقتباس سے ڈی بور کے اس بیان کی غلطی ظاہر ہوجاتی ہے، کہ اس (ابن باجہ) کے نزدیک غزالی کا یہ خیال سہل انکاری پر مبنی ہے کہ انسان محض اس حقیقت کے علم سے جو ہدایت الٰہی کی روشنی مین نظر آتی ہے، سعادت حاصل کرسکتا ہے، کیونکہ مذہبی باطنیت کے محسوس تصورات حقیقت کو منکشف نہین بلکہ مستور کرتے ہین۔[1]

سیاست مدینہ فلسفۂ تدبیر منزل وسیاست مدینہ پر چند چھوٹی چھوٹی فصلین ابن باجہ نے لکھی تھین، جو اس کے دوست و شاگرد کے ہاتھون پہنچین، مگر یہ فصلین جن کو کاتب نے ابن الامام کے نسخہ سے حسب ذیل سرنامہ کے ماتحت نقل کیا تھا:

"وفصول قليلة في السياسة المدنية وكيفية المدن وحال المتوحد فيها"،

ضائع ہوگئین، یہ حصہ برلن کے نسخہ مین سرے سے موجود نہین ہے، ان کا حوالہ ابن باجہ نے کتاب النفس وکتاب تدبیر المتوحد مین جا بجا دیا ہے،

جہان تک تدبیر المتوحد سے پتہ چلتا ہے، ابن باجہ نے فارابی کے سیاسی نظریون سے بڑی حد تک اتفاق کیا ہے، مثلاً شہرون کی تقسیم بحیثیت حکومت، فاضلہ اور کاملہ، وغیرہ مین یا قوم کے مختلف افراد مختلف طبائع رکھتے ہین بعض کی طبیعت رئیس ہونے کی ہوتی ہے بعض کی رئیسون کے ماتحت رہنے کی،[2]

لیکن ابن باجہ، فارابی کے مسلک پر اضافہ کرتے ہوئے اپنے متوحد کے لئے بعض حالات مین لوگون سے کنارہ کش رہنے کو واجب قرار دیتا ہے، اور یہ بھی کہتا ہے کہ متوحد صرف ضروری امور کے لئے اور بقدر ضرورت عوام سے ملے، یا ایسے خطون کی طرف ہجرت کرجائے جہان علوم ہون، اس کنارہ کشی یا ہجرت کرنے کو علم مدنی یا علم طبیعی کے قوانین کے مناقض قرار نہین دیتا، اس لئے کہ علم مدنی مین انسان کا مدنی الطبع ہونا بیان ہوچکا،

---

[1] اردو ص ۲۰۵، انگریزی ص ۱۷۷، [2] تدبیر المتوحد ص ۵۲،

اور یہ بھی واضح ہو گیا کہ کنارہ کشی شر ہے، لیکن یہ حکم بالذات تھا، بالعرض یہ کنارہ کشی خیر و نیکی ہو جاتی ہے[1]،

غرض حصولِ سعادت کے لئے ابن باجہ صاحبِ نظر فلسفی کے لئے یہ ضروری قرار دیتا ہے کہ وہ سوسائٹی سے الگ ہو کر اپنی روح کی تربیت کرے، تاکہ وہ کمال و سعادت کے حصول کے لئے جد و جہد کر سکے،

اخلاق | چونکہ ابن باجہ کے پیشِ نظر ارسطو کی نیقوماخیا ہے، اس لئے اس کے یہاں بھی اخلاقیات کی بنا تفکیر پر اور اصلاً عقل سے ماخوذ ہے، ابن باجہ افعال کو دو قسموں بہیمی اور انسانی میں تقسیم کرتا ہے، بہیمی فعل کی بنیاد حاجت یا طبیعی انفعال پر ہوتی ہے، جیسے کھانا، پینا، سونا وغیرہ کہ یہ افعال حیوان و انسان دونوں سے سرزد ہوتے ہیں، البتہ انسان کا فعل ایک ہی وقت میں بہیمی بھی ہو سکتا ہے، اور انسانی بھی، مثلاً کھانا، رفع حاجت و اشتہا کے لئے بہیمی ہے، مگر اگر یہی کھانا کسی نیک ارادہ سے مثلاً حفظ طاقت و صحت کے لئے ہوتا کہ انسان سعادتِ روحانیہ کے حصول میں جد و جہد کر سکے تو یہ فعل انسانی ہے، فعل کو انسانی قرار دینے کے لئے ارادہ کے ساتھ تفکیر کی قید بڑھانی ضروری ہے،

طبیعت اور ارادہ و تفکیر کی بنا پر فضائل بھی ابن باجہ کے نزدیک دو طرح کے ہیں:-

۱- فضائلِ شکلیہ: جن کی فضیلت غریزی (طبیعی) ہے، ان میں ارادہ و فکر کی گنجائش نہیں، مثلاً کتے کی وفاداری، کیونکہ اس سے بے وفائی ممکن نہیں، انسان یا حیوان میں ایسی فضیلت کی کوئی قیمت نہیں،

۲- فضائلِ فکریہ: جن کی بنا ارادہ اور تفکیر پر ہے، اگر کوئی شخص کسی فعل کو صرف صواب رائے کی بنا پر کرتا ہے، اور ضرورت یا انفعال طبیعی سے ذرا بھر بھی متاثر نہیں ہوتا، تو اس کے فعل کو الٰہی کہیں گے انسانی نہیں، کیونکہ انسان میں یہ بہت نادر ہے[2]؛

تصوف | مونک[3] اور ڈی بور[4] کے بیان پر اعتماد کرتے ہوئے عمر فروخ نے رینان کے اس بیان کو کہ ابن باجہ

[1] تدبیر المتوحد ص ۷، [2] تدبیر المتوحد ص ۱۶ [3] ص ۳۸۷، ۱۰۱ [4] ۴۰۹ ڈی بور ص ۱۸۰،

تصوف کی طرف مائل تھا، خطا، بلا ریب" لکھا ہے[1]، اور اس کی دلیل یہ پیش کی ہے کہ امام غزالی و دیگر صوفیا پر ابن باجہ نے اعتراضات کئے ہیں، مگر خود ابن باجہ کی تحریروں میں اس قول کے خلاف شہادتیں ملتی ہیں، ابن باجہ امام غزالی کا احترام کرتا ہے، اور ان کے قول پر غور کرنے کو کہتا ہے، ایک مقالہ میں اس کی تشریح کے لئے کہ عقلِ انسانی کو بقا، دوام حاصل ہے، ایک کتاب ایضاح الخیر کے مطالعہ کی تلقین کرتا ہے، اور پھر غزالی کے قول کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے :

"ولقد والیت النظر فی ابوابہ فانکشف لی نور مبین وعلم یقین فلا اقدر ان افارقہ ولقد علقت علیہ وانظر مع نظرک فی مقالات الخیر فی عیون المسائل، ثم فی قول ابی حامد، تجد الکل من نمط واحد، والکل فی التالیف مع الکتاب العزیز متفق (ورق ۱۲۴ ب)"

ایک دوسرے مقالہ میں امام غزالی کی مشکوٰۃ الانوار کے ایک قول کی تائید ان الفاظ میں کرتا ہے:-

"انظر الی قول الغزالی فی آخر کتاب المشکوٰۃ فانہ یعتقد ان الاول فطر جمیع الفاعلین ان یفعلوا والمنفعلین ان ینفعلوا، وانظر الی قول ابی نصر فی عیون المسائل یقول ان نسبۃ جمیع الاشیاء الیہ من حیث انہ مبدعھا (ورق ۱۲۵) او ھو الذی لیس بینہ و بین مبدعھا واسطۃ والی قولہ فی المسائل نسبۃ واحدۃ"

ایک تیسری عبارت پہلے گذر چکی ہے جس میں امام غزالی کے طریقہ کو موصل الی اللہ بتایا ہے[2]، ابن باجہ کے کچھ قول اوپر گذر چکے ہیں جن سے صاف ظاہر ہے کہ وہ صوفیائے کرام اور اولیاء اللہ کے بلند مراتب کا مداح ہے، اور ان کو انبیاء کے بعد دوسرے درجہ میں رکھتا ہے، تدبیر المتوحد

[1] ابن باجہ ص ۴۳، [2] دیکھو مضمون ہذا ص ۱۸۰ و ۱۸۹،

ص ۴۵ کی اس عبارت سے حضرت اویس قرنی و ابراہیم ادہم کے ساتھ اس کی حسنِ عقیدت ظاہر ہوتی ہے،

"واما الطرف الآخر۔ وهو الروحانی الاکمل، فاقل وجوداً وفی هذا الصنف

یعدّ اویس القرنی و ابراهیم بن ادهم،

سخت تعجب ہے کہ تدبیر المتوحد جیسی کتاب کا مصنف صوفیا، کا مخالف اور

تصوف سے بیگانہ سمجھا جائے،

سیرۃ النبی تقطیع کلان و تقطیع خورد اور سیر الصحابہ کے سٹون میں کافی رعایت

گذشتہ سال سیرۃ النبی تقطیع کلان (جلد سوم تا ششم) میں جو غیر معمولی رعایت کی گئی تھی، وہ اس سال ۵۲ء میں بھی قائم رکھی گئی ہے، اور سیرۃ النبی تقطیع خورد اور سیر الصحابہ کے سٹوں میں بھی رعایتیں بدستور باقی ہیں جن کی تفصیل درج ذیل ہے،

نام کتاب	اصل قیمت	رعایتی قیمت
سیرت النبی تقطیع کلان جلد سوم تا ششم	للعہ	عہ ۸ر
؍؍ خورد مکمل ۲ جلدین	للعہ ۸ر	للعہ ر
سیر الصحابہ مکمل ۱۰ سٹ	للعہ ر ۱۲	للعہ ر

منیجر دار المصنفین اعظم گڈھ

اقبال[1]
رومی اور برگسان
(۲)

از ڈاکٹر عشرت حسن انور ایم اے پی، ایچ ڈی، لکچرار شعبۂ فلسفہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ،

رومی عقل و فکر کی رسائی، اور اس کے ساتھ ساتھ فلسفۂ علمیت[2] کی پرواز کو بھی محدود تصور کرتے ہیں، اور حقیقت انتہیٰ تک پہونچنے کے لئے عقل کی نارسائی کا اعتراف کرتے ہوئے، قلب کی رہنمائی کی ضرورت سمجھتے ہیں، وہ عقل کی اہمیت کے منکر نہیں، اُن کے نزدیک عقل بھی اپنی جگہ ضروری ہے، لیکن اس کا دائرۂ عمل جہادِ زندگی میں انسان کو فتحیاب کرنے اور حیاتِ انسانی کو جہان تک ارضی ضروریات کا تعلق ہے کامیاب بنانے تک ہی محدود ہے ع

اول فکر آخر آمد در عمل

انسانی حاجتوں کو پورا کرنے کے لئے جہان اور اعضاء و جوارح اور دوسرے ذرائع ہیں، وہاں عقل بھی ایک معتبر آلہ ہے، جو ضروریات کے پورا کرنے میں اپنی کارگذاری کر دکھاتی ہے، اس لئے ضرورت کی حد تک اور منجملہ دیگر ذرائع کے عقل و فکر بھی ایک ذریعہ ہے،[3] مولانا فرماتے ہیں،

---

[1] اقبال سے موازنہ کا پہلو طوالت کے اندیشہ سے اس مقالہ میں بھی نہ آسکا، یہ پہلو انشاء اللہ العزیز آخر میں نقل پیش کیا جائے گا [2] تسلسل بیان کے لئے ضروری ہے کہ پچھلا مقالہ پڑھ لیا جائے، دیکھئے اقبال، رومی اور برگسن، معارف بابت فروری ۱۹۵۲ء، [3] خداوند کریم بغیر ضرورت کے کوئی بخشش ارزانی نہیں

پس کند ہست ہا حاجت بود　　　قدرِ حاجت مرد را آلت بود

لیکن انکشافِ حقیقت کے لئے عقل غیر ضروری ہی نہیں، بلکہ کئی وجوہ سے سدِّ راہ ہے، مثلاً
(۱) عقل و فکر کی چند فطری مجبوریاں ہیں جن کے بغیر اس کی کارفرمائی قطعی ناممکن ہے، برگسان
کی طرح رومی کا بھی یہ خیال ہے[1] کہ اس کی پہلی مجبوری تجزیہ ہے، یہ کسی حقیقت کو بھی بغیر تجزیہ کئے نہیں
سمجھ سکتی :-

ز نظر گہ گفت شان شد مختلف　　　آن یکے دالش لقب داد این الف

آپ جس شے کا بھی تصور کیجئے، عقل آپ کے سامنے اُس کے اجزائے ترکیبی لاکر پیش کردے گی،
اور اس طرح شے کی وحدت کو کثرت میں منقسم کردے گی،

علتِ تنگی است ترکیب و عدد　　　جانب ترکیب حس ہا می کشد[2]

انھیں اجزائے ترکیبی اور اعداد و شمار میں محصور ہونے کی بنا پر عقل ہر اس حقیقت کو جو درحقیقت
ایک ہے، ہزار کرکے دکھاتی، اور اس حقیقت کا فی نفسہٖ ادراک کرنے سے قاصر رہتی ہے،
۲- ذاتِ شخص سے بڑھ کر کونسی حقیقت واضح تر تصور کی جا سکتی ہے، اس کا ادراک ہم سب کو
براہِ راست ہوتا ہے، اور ہمیشہ ہوتا رہتا ہے، لیکن ایسی بیّن حقیقت کو بھی جب عقل سمجھنے کی سعی کرتی ہے تو
اس کو جسم اور روح کے تضاد میں اس طرح پیش کرتی ہے کہ یہ واضح نہیں ہوتا کہ وجودِ شخصی کیا ہے،

(بقیہ حاشیہ ص ۱۹۳) فرماتا، اس کے منجملہ دیگر انعامات کے عقل بھی ایک انعام ہے، جو کشاکشِ حیات
میں معاون ہے،

زانکہ بے حاجت خداوند عزیز　　　می نہ بخشد ہیچ کس را ہیچ چیز　(دفتر اول ص ۱۰)

[1] ملاحظہ ہو Creative Evolution ص: ۱۴۵ – ۲۱۰ تا ۲۱۲ باب چہارم [2] ایضاً
از برگسان بھی دیکھئے (صفحات ۲۹۰ تا ۳۲۰)

تن ز جان و جان ز تن مستور نیست　　　لیک کس را دیدِ آن مقدور نیست

۳- اثبات، انکار اور تضاد عقل کا خاصہ ہے، اس لئے جو کچھ بھی کسی حقیقت کے متعلق سوچا اور
سمجھا جا سکتا ہو، وہ انہی فکری مجبوریوں کا نقش گیر ہوتا ہے،

یا نہ این است و نہ آن حیرانی است　　　گنج با یدجست این ویرانی است

(دفتر اول ص ۲۱۸)

۴- انسان کے متضاد فکری تصورات کی لاتعداد مثالیں ہمارے آپکے سامنے ہیں، مثلاً:
(ا) جوہر اور عرض (ب) ذات اور صفات (ج) وحدت اور کثرت (د) جسم اور روح (ذ)
خالق اور مخلوق (ر) حال اور مستقبل (ز) زندگی اور موت (س) وجود اور عدم،
یہ سب فکری تضاد عقل کی محدود رسائی کی بنا پر پیدا ہوئے، اس لئے اگر عقل کے ماوراء جانے کی سعی
کی جائے تو یہ تضاد جو وجود میں نظر آتے ہیں، پوری طرح دور کئے جا سکتے ہیں،
۵- عقل تجزیہ اور تضاد ہی کی نہیں، بلکہ تعیناتِ مکانی کی بھی پابند ہے[1]، وہ ہر ایک حقیقت کو خواہ
وہ کتنی ہی غیر مرئی ہی کیوں نہ ہو، اس لئے مرئی تصور کرنے پر مجبور ہے کہ اس کی فطرت مکانی تصورات سے
مسحور ہے، انتہا یہ ہے کہ عقل، انسان کی فاعلی حیثیت کو بھی جو بوجہ فعلِ محض ہونے کے بے جہت ہے، مکانی
تصورات میں ڈھالنے کی سعی کرتی ہے،

بے جہت دان عالمِ امر اے صنم
بے جہت تر باشد آمر لاجرم[2]

---

[1] ایضاً صفحات ۱۰۷ تا ۱۰۲، برگسان کے نظریہ کی وضاحت کے لئے دیکھئے، رومی کے اس خیال کی برگسان
کے خیالات سے مماثلت حیرت انگیز ہے [2] Time and Free will برگسان صفحات
۱۳۹ و ۱۶۵، ۱۰۰، ۱۲۸، ۱۲۹، ۲۳۱ وغیرہ ،

اسی طرح زمانہ کا تصور بھی جو عقل و نقل کی بنا پر پیش کیا جاتا ہے، مکانی تعینات کا زخم خوردہ ہے
زمانہ کو ماضی، حال اور مستقبل مین اس طرح منقسم کیا گیا ہے کہ گویا زمانہ کوئی مجسم، غیر متحرک اور غیر زوال پذیر
حقیقت ہے، زمانہ کے اس تصور مین پرانی اقلیدس کے تمام مکانی تصورات کارفرما ہین، اور عقل کو اسی
وجہ سے "تجربہ پا"[۵۰] اور "خجستہ قدم" کہا گیا ہے، کیونکہ وہ ہر ایک متحرک شے کو پہلے "یہان" پھر "وہان" پھر "کہین" اور تصور
کر سکتی ہے، اور حیات اور حرکت فی نفسہ کا ادراک کرنے سے قطعی عاجز ہے، یہ زمانہ کو جو ایک تسلسل تغیرات
ہے کسی طرح بھی نہین سمجھ سکتی،[۵۱] یہ تسلسل حرکت کو بھی مقامات اور ساکن "تلونات"[۵۲] مین منقسم کر دیتی ہے، اور
ہر ایک تلون چونکہ خود متلون ہے جسکو استقرار نہین، اس لئے زمانہ کی رو مین نہ کوئی فی نفسہ ماضی ہے، اور
نہ مستقبل ہے، ہمارا تمام ماضی ہمارے حال مین موجود ہے، اسی طرح تمام مستقبل (جو فی نفسہ مستقبل نہین) ہمارے
حال ہی کا تسلسل ہے،

ماضی و مستقبلش نسبت بہ توست
ہر دو یک چیز اند پنداری کہ دوست[۵۳]

تخلیق عالم پر جب کبھی عقل کی روشنی مین غور کیا گیا ہے تو زمانہ کو اسی اقلیدسی نظریہ کی بنا پر ہمیشہ
بے شمار مشکلات سے دوچار ہونا پڑا ہے، مثلاً[۵۴] تخلیق عالم کس طرح ہوئی، اور کب ہوئی، اور اگر
کوئی خاص وقت متعین کیا جائے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس متعین وقت سے پہلے کوئی اور زمانہ
نہ تھا، اور زمانہ کا سلسلہ کس طرح شروع ہوا، عقل تو ہر ایک متعین وقت سے پہلے ایک اور زمانہ اور ہر ایک

---

۵۱ Creative Evolution برگسان ص ۲۹۴، ۳۰۶، ۳۴۴ جو سلسلہ تغیرات دیکھئے ص [illegible]
۵۳ Creative Evolution برگسان صفحات ۱۸۰ تا ۱۸۲ ۵۲ یعنی ہر ایک ہر لحظہ متغیر و متلون
دیتے تغیر کو جو خود ہر لحظہ دگرگون ہو ایک کہنا بھی مناسب نہین ۵۴ دیکھئے برگسان کی معرکۃ الآرا تصنیف
Creative Evolution ص ۱۹ تا ۲۱، ۲۵، ۱۲۶، ۱۴۲ تا ۱۵۴ وغیرہ،

قرن اول سے سابق ایک اور قرن اول کا تصور کر سکتی ہے،

فکرت از ماضی و مستقبل بود
چون ازین دو رست مشکل حل شود

روز ازل کو ہم جس طرح چاہین تصور کرین لیکن فکری اعتبار سے یہ قطعی ناممکن ہے کہ اس متصورہ روز
ازل سے پہلے ایک اور روز ازل کا تصور نہ کیا جا سکے،

ہر چہ گوئی آیدم ہستی بدان   پردۂ دیگر بر و بستی بدان

عقل جہان روابط، ضوابط اور تعینات کی پابند ہے، وہان اسباب و علل کی بھی محکوم ہے، اور
اس کے لئے اول و آخر کے تعینات کے ماوراء جانا قطعی غیر ممکن ہے، چنانچہ کائنات کے وجود کو وہ
"عدم محض"[۵۵] سے ماخوذ کرتی ہے، عدم اس کے نزدیک وہ حالت ہے، جب کچھ نہ تھا، لیکن بالفرض اگر
اگر کچھ نہ تھا، تو پھر نہ ہونے سے ہونا کس طرح وجود مین آیا، "عدم محض" سے فی نفسہ عدم محض ہونے کے
سبب کوئی شے بھی منصۂ شہود پر نہین آ سکتی، مثلاً خلائے محض سے نسترن و نسترن پیدا نہین ہو سکتے، اور سنگ خارا
سے چنبیلی کا تیل نہین نکالا جا سکتا،[۵۶] وہ تو صرف چنبیلی کے پھولون سے ہی نکالا جا سکتا ہے، کیونکہ وہ ان مین
کسی نہ کسی شکل مین پہلے ہی سے موجود ہے، اور اس کا ادراک عقل کے ذریعہ اس لئے ناممکن ہے
کہ عقل تجزیہ کے ذریعہ وقت کو ماضی، حال اور مستقبل مین منقسم کر کے ہر ایک حالت کو دوسرے سے
غیر متعلق تصور کرتی ہے، مثلاً اس کے نزدیک ماضی، حال سے اسی قدر غیر متعلق ہے، جس قدر حال
مستقبل سے، وقت کا یہ تصور جیسا کہ ہم اوپر لکھ آئے ہین قطعی غلط ہے، وقت چونکہ ایک سلسلۂ واقعات ہے

---

۵۵ دیکھئے نظریہ عدم از برگسان: ایضاً صفحات ۲۹۶ تا ۳۲۲ ۵۶ دیکھئے نظریہ نتیجہ از سبب از सर राधा कृष्णन
از رادھا کرشنا Indian Philosophy صفحات ۲۵۶ تا ۲۵۸
گذشتہ کو سمجھنے کے لئے دیکھئے Creative Evolution صفحات ۲۳، ۱۸، ۳۳، ۱۸۱، ۱۹۵

(اور ہر ایک واقعہ بذاتِ خود متغیر ہے)، اس لئے ماضی نہ درحقیقت ماضی کہلائے جانے کا مستحق ہے، اور نہ مستقبل کوئی ایسا زمانہ ہے جو حال میں موجود نہ ہو، دقت تسلسلِ حیات کا ایک دوسرا نام ہے، اور یہ ایسا سلسلہ وجود ہے جس کی نہ کوئی ابتداء ہے اور نہ انتہاء،

فکرت از ماضی و مستقبل بود

چون ازین دو رست مشکل حل شود[1]

وقت کے ان تعینات کے ماورار جانا عشق[2] کے ذریعہ ممکن ہے، مثلاً عشق کے ذریعہ اپنی ذات کے اندر طور پر متواصل ہو کر یہ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ ذاتِ شخص ایک تسلسل کیفیات ہے، اور یہ کیفیات فی نفسہٖ تسلسل تغیرات ہی کے مرادف ہیں، اس قسم کا انکشاف کسی طرح بھی لفظ و بیان میں نہیں سما سکتا، کیونکہ اس کا تعلق حال سے ہے آتال سے نہیں، اور حال بوجہ مسلسل دگرگون اور متغیر ہونے کے عقل و فہم کے مخصوص سانچوں یعنی الفاظ و تصورات میں نہیں آ سکتا،

آفتِ ادراک آن حال است قال

خون بخون شستن محال است محال

حقائق کے انکشاف کے لئے اگر عقل ہی واحد ذریعہ ہوتی تو شاید بعض حقائق کا انکشاف درکنار ان کا اثبات تک ممکن نہوتا، مثلاً اپنی ذات ہی کو لیجئے،

وجود ذات کو اگر عقل کے ذریعہ سمجھنے کی سعی کی جائے، تو یہ محسوس ہوگا کہ شاید آپ کی ذات آپکے

---

[1] جب ماضی اور مستقبل کے تصورات کے ماورار جایا جائے گا، تو یقینی طور پر صرف تسلسل حال محض (Duration) رہ جائے گا [2] اس ضمن میں عشق کا لفظ برگسان کے وجدان کے مطابق کہا جا سکتا ہے لیکن خواجہ الدکر کا ذوقِ وجدان باری تعالیٰ کے وجود کا حامی نہیں ہے، اور عشق کا لفظ وجدان پر محیط ہے اور اخر الذکر عشق ہی کی ایک حالت ہے،

اعضاء و جوارح ہی پر مشتمل ہے، لیکن جو بداہتہً غلط ہے، کیونکہ جسم کے بعض اعضاء کے ختم ہو جانے یا ختم کر دینے سے ذاتِ شخص میں کوئی حقیقی تبدیلی واقع نہیں ہوتی،

جسم ظاہر روح مخفی آمدست

جسم ہمچو آستین جان ہمچو دست

اب اگر یہ کہا جائے کہ ذاتِ شخص کیفیات و احساسات و ذاتی واردات پر مشتمل ہے، تو یہ سوال ہوتا ہے کہ آخر مرجعِ واردات کیا ہے[1] اس کے جواب میں اگر یہ کہا جائے اور اس کے بغیر کوئی چارہ نہیں کہ مرجع واردات ذاتِ شخص ہے، تو بھی سوال کا حل نہ ہوا، بلکہ سوال کے حدود ہی میں چکر لگا نیکے مترادف ہوا، اس طرح ذاتِ نفس ایک موہوم نقطہ کی طرح تصور کر لی گئی، جس کے تسلیم کئے بغیر واردات، کیفیات، احساسات کا سمجھنا مشکل ہو رہا تھا، لیکن کیا یہ واردات، کیفیات اور احساسات کا مرکز اس مخصوص پیرائے میں کسی طرح حقیقی (یعنی فی نفسہٖ وجود کا حامل) کہا جا سکتا ہے، یہ تو بالکل ایسا ہی ہے کہ آپ بازار میں مختلف اشیاء کو دیکھ کر یہ نتیجہ اخذ کریں کہ ان اشیاء کا کوئی مالک بھی ہے، حالانکہ ہو سکتا ہے کہ مخصوص اشیاء کسی ایک شخص کی ملک نہ ہوں،

چنانچہ اگر واردات سے چل کر عقل کے ذریعہ ذاتِ شخص کو سمجھنے کی سعی کیجائے تو اس صورت میں ایک اعتباری مرکز وجود تسلیم کیا

---

[1] ہیوم نے جب تجربہ کی بنا پر ذاتِ شخص کو حالات، کیفیات پر مشتمل پایا، تو وجود شخص ہی کا انکار کر دیا، کیونکہ احساسات اور کیفیات کے لئے کوئی بنیادی مرکز بھی ضروری ہے، اور چونکہ حدود مشاہدہ میں رہتے ہوئے کوئی مرکز کیفیات مشاہدہ میں نہیں آتا، اس لئے اس کا انکار ہی کر دینا اولیٰ سمجھا گیا، (دیکھئے Humes Works. Vol. I. صفحہ ۳) برگسان نے انہی کیفیات، احساسات اور دگرگون ذہنی حالات کو ایک دوسرے سے منسلک تسلیم کرتے ہوئے، ذاتِ شخص کے وجود کو ایک تسلسل تغیرات کے مترادف قرار دیا، اور روحی اس تسلسل تغیرات کی بھی کنہ تک پہنچنے کا حوصلہ رکھتے ہیں،

جا سکتا ہے لیکن مرکزہ وجود کسی طرح بھی حقیقی وجود کا حامل نہین کہا جا سکتا، حقیقی ذات شخص مفروضہ ذات سے اسی قدر مختلف ہے، جس قدر زندگی کا ذوق و شوق خشک منطق سے قطعی متضاد ہے، بقول کانٹ "جیسے مین سو حقیقی اشرفیان متصورہ سو اشرفیون سے قطعی مختلف ہین"، اسی طرح متصورہ ذات شخص حقیقی ذات شخص کے قطعی برعکس ہے۔

ذات شخص اگر حقیقی ہے تو اس مین زندگی کے تمام طوفان شور انگن محسوس ہون گے اور ذات شخص جس قدر غیر حقیقی ہوگی اسی قدر زندگی سے عاری ہونے کی بنا پر اعتباری تصور کی جائے گی، اور یہ اعتبار کی آخری منزل مین صرف منقول اور معقول ہی کے مترادف قرار پائے گی، لیکن متصورہ وجود اصلی وجود کے مترادف نہین، اصلی وجود ذوق و شوق زندگی کا حامل ہے، اس مین لحظہ بہ لحظہ دگرگون کیفیات اثر پذیر ہین، ذات شخص دو لمحہ کیلئے بھی یکسان طور پر نہین رہ سکتی، ذات شخص فی نفسہٖ ذوق حیات سے متعلق ہے اور موخر الذکر کا تعلق ذوق حرکت سے ہے ذوق فکر سے نہین،

حکماے یونان نے عقل و فکر کے حامی ہونے کی بنا پر ذات شخص کو جب عقل و فکر کی روشنی مین سمجھنے کی سعی کی تو اس کو غیر متحرک، ساکت اور جامد اشیا کی طرح تصور کیے بغیر اور کوئی چارہ نہ دیکھا، اسی طرح سترویں صدی میں جب عقل کو شمع راہ تسلیم کرتے ہوئے ڈیکارٹ (Descartes.) نے ذات شخص کی کنہ کو سمجھنے کی کوشش کی تو استدلالی وجود ہی کو اصلی وجود سمجھ بیٹھا، اور ذات شخص کو ایک غیر متحرک، غیر منقلب، غیر ترقی پذیر "جوہر"[1] کے لفظ سے تعبیر کرکے جوہر ذات یعنی اصل وجود تک نہ پہنچ سکا،

[1] زبان کی مجبوریون کی بنا پر بعض حکما اگرچہ "جوہر" کے لفظ سے احتراز نہ کر سکے لیکن اس کے مفہوم کو مختلف حکما نے مختلف طریقہ سے سمجھا ہے، ڈے کارٹز، اسپنوزا، رومی، اور اقبال وغیرہ سب اپنے اپنے طور پر اس کے مفہوم کی وضاحت کرتے ہین، مگر لفظ کی مماثلت سے معنی کی مماثلت لازم نہین آتی، جیسا کہ رومی کے زاویۂ خیال کو واضح کرنے مین کسی حد تک اسی مقالہ مین اور بہت حد تک اگلے مضمون مین انشاء اللہ العزیز واضح ہوگا،

اسی طرح رومی سے پہلے بجز غزالی[1] کے تقریباً تمام اسلامی حکما، جو یونانی فلسفہ سے اسی قدر ضرور متاثر ہین، عقل و فکر ہی کے ذریعہ یونانی حکماء کے نتائج فکر سے آگے بڑھنے کی سعی کرتے ہین، اس راز کو نہ سمجھ سکے کہ ذات شخص تک عقل و فکر کی رسائی اس لیے ناممکن ہے کہ عقل مکانی تصورات مین محصور ہے، اس لیے عقل و فکر حرکت فی نفسہٖ کے ادراک سے قطعی قاصر ہے، اور ذات شخص جو ایک سلسلۂ احساسات و کیفیات و حالات ہے عقل و فکر کے ذریعہ غیر متحرک، غیر مسلسل، اور غیر متغیر احساسات اور کیفیات مین منقسم ہو جاتی ہے، اور ماہرین نفسیات ان احساسات و کیفیات کا اس طرح مطالعہ کرتے ہین کہ گویا وہ آزادانہ بذات خود غیر متغیر ہین، اور اپنی اگلی اور پچھلی کیفیات سے غیر منسلک ہین، اس طرح درون سینہ کی زندگی جو حقیقۃً ایک سلسلۂ تغیرات کے مترادف ہے، عقل و فکر کی کرشمہ سازی کی بنا پر جامد، ساکت منجمد اور غیر متغیر کیفیات مین منقسم نظر آتی ہے، اور عقل خجستہ پا چونکہ تسلسل محض کے ادراکات سے قطعی قاصر ہے، اس لئے یہ اس کو ماضی، حال اور مستقبل مین منقسم کر دیتی ہے[2] لیکن ماضی فی الحقیقت کلی طور پر ماضی نہین ہے، بلکہ حال مین متلاطم ہے[3]، کیونکہ ہمارا تمام حال ماضی (جو فی الواقعہ ماضی نہین) ہی کا تسلسل ہے، اسی طرح مستقبل کوئی ایسا زمانہ نہین، جو ہمارے حال سے غیر متعلق ہو، حال ہی کے تسلسل کا دوسرا نام مستقبل ہے، اور یہ کوئی نہین بتا سکتا کہ حال کہان ختم ہوا، اور مستقبل کہان سے شروع ہوا، چنانچہ ذات شخص کی زندگی ایک تیز لازل متحرک، متغیر تسلسل حال ہی کے مترادف ہے، اور رومی ماضی اور مستقبل دونون کو غیر حقیقی ثابت کرتے ہوئے، صرف تسلسل حال ہی کا اثبات کرتے معلوم ہوتے ہین،

[1] غزالی ذوق عمل کی شورش سے تعلق کی بنا پر وجدان کے حامی ہین، اور اُن کے بنیادی اصول وجدان کے ذریعہ متعین ہوتے ہین، دیکھئے Ethics of Ghazzali vol I part III از عمر الدین (صفحات ۲۲ تا ۱۵۱)

[2] دیکھئے: Creative Evolution (صفحات ۶، ۱۲-۱۱-۲۲-۲۱-۲۶، ۲۴، ۲۵، ۴۲ وغیرہ)

[3] دیکھئے Introduction To Metaphysics از برگسان (صفحات ۱۱ تا ۱۳ وغیرہ)

نکرت از ماضی ومستقبل بود

چون ازین دو رست مشکل حل شود

برگسان نے اسی تسلسلِ حال کو Duration کے لفظ سے تعبیر کیا ہے[۱]، اس کے نزدیک یہی تسلسلِ حال اصل ذاتِ شخص ہے، لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ذاتِ شخص سلسلۂ واردات کے ساتھ ساتھ تسلسلِ واردات کا شعور بھی رکھتی ہے، اور اس کے لئے یہ تسلیم کرنا ضروری ہے کہ ذاتِ شخص سلسلۂ واردات اور کیفیات کے مترادف ہونے کے بجائے اس سے ماورا ہے، برگسان ذوقِ مشاہدہ سے سرشار ہونے کی بنا پر اس حقیقت کی جانب متوجہ نہ ہو سکا، وہ حدود مشاہدہ مین رہنے کی وجہ سے ذاتِ شخص کو صرف تسلسلِ کیفیات تو کہہ سکا لیکن مرکزِ کیفیات نہ بنا سکا لیکن اگر واردات اور کیفیات ہی بذاتِ خود ذاتِ شخص کے مترادف ہین، تو کثرتِ واردات وکیفیات کی بنا پر وحدتِ ذات کا اثبات ناممکن ہے، اور ہر شخص اپنی جگہ اس کو پوری طرح جانتا ہے، اور براہِ راست محسوس کرتا ہے کہ اس کی ذات کا اصلی جوہر وحدت ہے، در تمام کثرتِ واردات واحساسات غایت نظر مین اسی وحدت سے منسوب ہین، اور خود ماضی حال اور تسلسلِ حال محض (Duration) وحدتِ ذات[۲] ہی کی بنا پر ممکن ہے، چنانچہ رومی علیہ الرحمۃ فرماتے ہین،

ماضی ومستقبلش نسبت بہ توست

ہر دو یک چیز اند پنداری کہ دوست

یہ وحدت البتہ اعتباری نہین ہے اور استدلال کے ذریعہ جس وحدت کا اقرار کیا جاتا ہے وہ صرف خیالی ہے، جیسا کہ ہم اوپر واضح کر آئے ہین کہ معقول، منقول، اور متصورہ وحدتِ ذات کیلئے ضروری نہین کہ وہ

---

[۱] دیکھئے: (Creative . Evolution) از برگسان (صفحات ۴، ۸، ۹، ۱۴، ۱۲، ۱۲۰ وغیرہ) [۲] یہ ضروری نہین کہ اس وحدتِ ذات کو قدیم حکماء کی طرح غیر مرئی ذرہ کی طرح تصور کیا جائے۔

حقیقی بھی ہو، برگسان نے خیال پرستون[۳] کے ذاتِ شخص کے تصور کے خلاف سخت احتجاج کیا ہے، اور اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ متصورہ ذاتِ شخص اگر ایک موہوم نقطہ کے مانند نہین ہے، تو یقینی طور پر ایک تسلسل کیفیات کے مترادف ہے،

رومی اگرچہ اس طرزِ فکر کا کسی حد تک ساتھ دینے کی کوشش کرتے ہین لیکن بالآخر وجدانِ ذات مین برگسان کے مقابلہ مین زیادہ گہرائی مین پہنچ کر اس امر کے مدعی ہین کہ ذاتِ شخص کثرتِ حالات کے یقینی ماوراء ہے؛ یونان کے عقل پرور حکما، ذاتِ شخص کو ایک لازمی نقطۂ خیال (جس سے کیفیات متعلق کی جا سکین) کے طور پر تو سمجھ سکے، مگر اس سے آگے نہ بڑھ سکے، تاریخِ فلسفہ مین ہیوم نے سب سے پہلے ذاتِ شخص کو قدیم یونانی موہوم نقطۂ کیفیات کے برعکس خیال کر کے گوناگون کیفیات کا ایک مجموعہ تصور کیا[۴]، برگسان نے موخر الذکر رائے خیال پر اضافہ کر کے ہیوم کی طرح کیفیات کو غیر متحرک تصور نہین کیا، بلکہ اس کے برعکس ہر ایک کیفیت کو بذاتِ خود متزلزل، متحرک، متغیر اور منقلب محسوس کیا، اس طرح اس کے نزدیک ذاتِ شخص مجموعۂ کیفیات نہین بلکہ ایک "سلسلۂ کیفیات" کے مترادف قرار پائی۔

رومی علیہ الرحمۃ قدیم یونانی نظریۂ ذاتِ شخص کی تردید مین بھی اسی قدر سخت ہین، جس قدر کہ ہیوم اور برگسان کی تردید مین بلند آہنگ ہین، مثلاً تعقل کی تردید مین تو ہیوم کے اس خیال کے ہمنوا ہین کہ ذاتِ شخص ایسے موہوم، معقول، منقول نقطہ یا یونانی مادی جوہر کی طرح نہین ہے جس پر کیفیات متعلق کیجا سکین[۵]

---

[۱] دیکھئے۔ Introduction To Metaphysics از برگسان (ص ۲۸)

[۲] دیکھئے Humes works صفحات ۲۰۳، ۴، ۵ وغیرہ [۳] لیکن اس کو غیر مادی جوہر کہنے مین بھی بہت مشکلات ہین جس پر تاریخِ فلسفہ شاہد ہے، البتہ ایک مخصوص معنی مین اس کو غیر مادی جوہر تصور کیا جا سکتا ہے، اس مخصوص نظریہ کو ہم انشاء اللہ اگلے مقالہ مین پیش کر سکین گے، لیکن کچھ اشارات اسی مضمون مین آگے بیان کئے جائین گے،

بلکہ وہ تجربات، احساسات و کیفیات ہی کا دوسرا نام ہے لیکن پھر برگسان کی ہمنوائی کرتے ہوئے رومی
ہیں اس کے بھی مدعی ہیں کہ یہ کیفیات ساکت و جامد نہیں ہیں، بلکہ اُن کے متحرک اور ہر لحظہ متغیر اور ایک
دوسرے سے منسلک ہونے کی بنا پر ذاتِ شخص کو برگسان کی طرح "سلسلۂ کیفیات" کہنا کسی قدر زیادہ حق بجانب
ہے، لیکن اُن کے نزدیک غایت نظر میں برگسان کا یہ خیال بھی غلط ہے کہ ذاتِ شخص محض سلسلۂ کیفیات ہے
برگسان نے جو کچھ کہا ہے اس کی بنیاد وجدان پر ہے، لیکن رومی وجدان ہی کے ذریعہ ایک ایسے مقام کی
بھی خبر دیتے ہیں جہاں "سلسلۂ کیفیات" کے بھی ماوراء جانا ممکن ہے، اور ذاتِ شخص کو محض سلسلۂ کیفیات کہنے
کے بجائے "مصدر سلسلۂ کیفیات" کہنا اولیٰ ہے، چنانچہ کہتے ہیں،

لامکانی کہ درو نورِ خداست
ماضی و مستقبل و حال از کجاست

یہ مقام "عینِ وجود" کے مترادف ہے، جہاں لفظ و بیان کی قطعی گنجایش نہیں، اس مقام کی تعبیر
اور اس کو سمجھنے کے لئے جو لفظ بھی استعمال کیا جائے گا، وہ حقیقت فی نفسہ سے اس لئے غیر متعلق ہوگا کہ
الفاظ و تصورات صرف جزوی حقائق کے متحمل ہیں، "حقیقتِ کل" پر کسی طرح محیط نہیں ہو سکتے،
البتہ استعارات و کنایات اور اشارات کے ذریعہ اس کی جانب ذہن کی کسی قدر رہنمائی کی جا سکتی ہے

ہیچ ماہیات اوصاف کمال | کس نداند جز بآثار و مثال

---

[1] ان کے نزدیک سلسلۂ اسباب کے ماوراء بھی ایک اور سبب ہے جس کا برگسان کی طرح منکر ہونا حق بجانب نہیں،

ہست بر اسباب اسباب دگر | در سبب منگر بدان افگن نظر
آن سبب ہا انبیا را رہبر است | ان سبب ہا زین سببہا برتر است

برگسان تو صرف "زور حیات" (Elan vital) ہی کو حقیقتِ اصلی سمجھتا ہے لیکن رومی
کے نزدیک یہ بھی کسی اور حقیقت سے متعلق ہے،

لیکن یہ ظاہر ہے کہ آثار و امثال اور استعارات و کنایات بھی "مشاہدۂ ذات" کے بیان میں یکسر
بے بضاعت، ناقص اور ناکارہ ہیں، اور عشقِ ذات ہی اس کی جانب رہنمائی کر سکتا ہے جو سرمستی اور بیخودی
کی ایک کیفیت ہے،

کاشکے ہستی زبانے داشتے
تا ز ہستان پردہ ہا برداشتے

اس طرح جب واردات، کیفیات اور متحرک و متغیر احساسات و تجربات ذاتِ نفس سے متعلق ہوئے
تو تمام گوناگون اور بوقلمون کیفیات "عرض" تسلیم کی جائیں گی، اور ذاتِ شخص "جوہر" کے مصداق قرار پائیگی،
لیکن رومی کے نزدیک "جوہر" وہ ہے، جو بذاتِ خود قائم ہے،

جوہر آن باشد کہ با خود قائم است
وآن عرض باشد کہ فرع او شدست

اس تعریف کی رو سے "جوہر" صرف ایک ذات[1] ہے، اور باقی جو کچھ ہے، وہ صرف فرع اور "عرض"
کے مصداق ہے، لیکن فرع اور عرض کے معنی یہ ہرگز نہیں ہیں کہ "عرضی وجود"[2] موجود نہیں ہے،
چنانچہ رومی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں،

آنکہ گوید جملہ حق است احمقی است
وآنکہ گوید جملہ باطل او شقی است

---

[1] ذات کا لفظ لازمی طور پر "شخص" کے مترادف نہیں، اس لفظ کی تعبیر میں اقبال اور رومی کے درمیان اختلاف رائے
ہے جو کسی اگلے مقالہ میں انشاء اللہ العزیز پیش کیا جائے گا [2] بظاہر یہ ترکیب متضاد سی ہے، کیونکہ جو عارضی ہے
وہ فی نفسہ موجود نہیں، اور جو فی نفسہ موجود ہے، وہ عرض نہیں بلکہ جوہر ہے لیکن ہمارے پچھلے مضمون (رومی اور
[illegible] جیسا معارف بابت فروری ۱۹۵۴ء کی رو سے موجود کے معنی یہ بھی سمجھے جا سکتے ہیں کہ جو کچھ نظر آئے یا دوسرے

اس طرح رومی کے نزدیک وجود دو طرح کا قرار پاتا ہے، ایک حقیقی اور حقیقت میں یہی وجود عین وجود اور تمام موجودات کے لئے بطور "جوہر" کے ہے. اور دوسرا اعتباری وجود جو حقیقی وجود کے مقابلہ میں محض اعتباری ہے، یہ ایک اور طرح سے بھی غیر حقیقی ہے، جیسا کہ ہم پچھلے مضمون[۱] میں عرض کر آئے ہیں، اس وجود کی رنگ آمیزی میں ہم سب کا بڑا ہاتھ ہے، ہم نے اپنے مخصوص عقلی، فکری اور تہذیبی رجحانات کے تحت اس کی تشکیل، اور تزئین کی ہے، اس لئے شاید یہ کہنا کسی قدر درست ہوگا کہ

ع جو کچھ نظر آتا ہے وہ سب طرز نظر ہے (اصغر)

اس نظریہ کی رو سے قلب انسانی جوہر کے مصداق ٹھہرتا ہے، اور کائنات عالم بطور عرض کے قرار پاتی ہے،

پس بود دل جوہر و عالم عرض
سایۂ دل چون بود دل را غرض

چنانچہ رومی ذات شخص کو "جوہر" مانتے ہوئے بھی روایاتی اور تصوراتی نظریہ جوہر کے اس لئے خلاف ہیں کہ ذات شخص ہر لحظہ ارتقاء پذیر اور متغیر ہے، گو بظاہر اس تجویز سے برگسان کی تائید نظر آتی ہے، لیکن فی الحقیقت ذات شخص کو محض سلسلۂ تغیرات کے مترادف تسلیم نہ کرنے کی بنا پر رومی برگسان کے نتائج فکر سے بھی آگے بڑھ گئے ہیں[۲]،

(بقیہ حاشیہ ص ۲۰۵) الفاظ میں جس کو ہم بوجہ اپنے مخصوص رجحانات کے موجود سمجھتے ہیں، لیکن ظاہر ہے کہ اس کا وجود فی نفسہ موجود نہیں، اور "وجود" کی اصلی خصوصیت یعنی جوہر نہ ہونے کے سبب سے اس کو اعتباری وجود بھی کہا جا سکتا ہے [۱] رومی اور ولیم جیمس معارف بابت فروری ۵۴ء عیسوی [۲] افسوس ہے کہ طوالت کے اندیشہ سے یہ تفصیل اس مضمون میں نہیں سما سکتی، آگے چل کر دوسرے مقالوں میں انشاء اللہ العزیز اس کی وضاحت کی جائے گی،

اور وہ اسی وجدان کے ذریعہ جس کی حمایت برگسان نے کی ہے (اور جس کی رہنمائی میں اس پر یہ واضح ہوا کہ ذات شخص سلسلۂ تغیرات کے ہم معنی ہے) یہ بتلاتے ہیں کہ اس "تغیرات محض" کے مقام سے بھی آگے بڑھا جا سکتا، اور ایک ایسے منظر تک بھی پہنچا جا سکتا ہے، جہاں ذات شخص کو "سلسلۂ تغیرات محض" سمجھنا بھی اسی قدر درست ہے جس قدر کہ سلسلۂ تغیرات کے ماوراء کہنا بجا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارا طرز بیان نہایت ناقص ہے، یا تو ہم کسی شے کو غیر متغیر ہی سمجھ سکتے ہیں، جیسا کہ تمام خیال پرست اور عقل پرست یونانی حکماء کی کوشش تھی، یا ان کے برعکس وجدان[۱] کے ذریعہ برگسان کی طرح حقیقت کو مسلسل متغیر و متحرک، اور دگرگون ہی بتلا سکتے ہیں، لیکن وجود کی یہ دونوں تفسیریں بھی نامکمل اور ناقص ہیں، اور مقام ذات پر پہنچکر برگسان کے وجدان کی بھی اسی قدر تردید ہوتی ہے، جس قدر کہ تعقل پرست حکماء کی تردید لازم آتی ہے، اس خیال کو لفظ و بیان کی مجبوریوں کی بنا پر اس طرح بھی کہہ سکتے ہیں کہ مقام ذات پر پہنچکر برگسان کے وجدان کی بھی اسی قدر تائید ہوتی ہوئی معلوم ہوتی ہے جس قدر ان حکماء کی جو برگسان کے قطعی ضد ہیں، اور جو عقل ہی کی بنا پر تسلسل ارتقاء اور سلسلۂ تغیرات کا اقرار نہ کر سکے، یہاں پہنچکر قلب کا احساس جس قدر قوی ہو جاتا ہے اسی قدر زبان ساکت اور صامت ہو جاتی ہے،

اندرین محضر خرد ہا شد ز دست
چون قلم اینجا رسیدہ شد شکست (باقی)

[۱] Introduction To Metaphysics (از برگسان صفحات ۱ تا ۸)

جنایات بوجہ غفلت

چھٹا باب جنایات کا ارتکاب مشترکہ طور سے

چوتھی فصل غفلت بدوران کار ملازمت

از ڈاکٹر محمد غوث ایم اے، پی۔ ایچ۔ ڈی، حیدرآباد دکن

"ان جنایات کے بارہ مین جو غفلت سے صادر ہوتی ہین، اسلامی فقہ اور قانون انگلستان کے موازنہ پر معارف ۱۹۵۲ء مین ایک مسلسل مضمون نکلا تھا، جو ایک حلقہ مین بہت پسند کیا گیا تھا مگر بہت طویل اور خشک تھا، اسلئے درمیان مین اس کا سلسلہ روک دیا گیا تھا، اب اس کی باقی قسطیں شائع کی جاتی ہین"

"۴"

کسی ملازم سے غفلت یا کوئی اور جنایت واقع ہونے کی صورت مین آقا پر ذمہ داری جو عائد ہوتی ہے اس کے سلسلہ مین انگریزی قانون دانون نے ایک شرط یہ بھی قرار دی ہے کہ آقا اپنے ملازم کی غفلت یا کسی دوسری جنایت کا محض اس لئے ذمہ دار نہ ہوگا کہ غفلت یا جنایت اس وقت صادر ہوئی جب ملازم آقا کے کاروبار مین مشغول تھا، بلکہ آقا کے ذمہ دار ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ جنایت کاروبار انجام دینے کے دوران مین اس طرح صادر ہو کہ وہ اس کام کا جزو قرار پائے، یہ نہ ہو کہ جنایت اور آقا کا کام دونون ایک ہی وقت میں انجام پائین[1]،

[1] سامنڈ آن ٹارٹس ص ۱۲۳ ۱۹۲۸ء۔

اس اصول کی مثال

ولیمس بنام جونس کے مقدمہ مین یہ صورت پیش آئی تھی کہ مدعی علیہ (آقا) نے اپنا ایک ملازم جو بڑھئی تھا، مدعی کے مملوکہ سائبان مین ایک سائن بورڈ تیار کرنے کے لئے متعین کیا تھا جس کی مدعی نے اجازت دی تھی، کام کے دوران مین بڑھئی نے پائپ سلگایا اور آگ پھینکنے مین غفلت برتی جس سے سائبان جل گیا، اس مقدمہ مین قرار دیا گیا کہ آقا (مدعی علیہ) ذمہ دار نہین ہے[1]،

جسٹس کی ٹنگ (Keating .J) نے فیصلہ مین لکھا کہ سائن بورڈ بنانے کے لئے یہ ضروری نہین تھا کہ بڑھئی پائپ استعمال کرتا، اور پائپ سلگانے مین نہ تو آقا کی کوئی منفعت تھی، اور نہ اس سے ملازم کو مامور کرنے کا کوئی مقصد پورا ہوتا تھا، یہ بات البتہ کہی جاسکتی ہے کہ سائبان استعمال کرنے مین بڑھئی نے غفلت برتی، لیکن آقا کو اس کا ذمہ دار قرار دینے کے لیے یہ ضروری تھا کہ سائبان کے استعمال مین غفلت برتنے کے ساتھ اس کو آقا کے مقاصد کے لئے بھی استعمال کیا جاتا، نیز ملازمت کا دوران بھی رہنا چاہیے تھا[2]،

سرجان سامنڈ نے اس مسئلہ کی یہ مزید توضیح کی ہے کہ سائن بورڈ بنانے مین جو آقا کا کام تھا کوئی غفلت سرزد نہین ہوئی، بلکہ غفلت پائپ استعمال کرنے مین ہوئی جو خود ملازم کا اپنا شغل اور کام تھا، اور محض اس وجہ سے کہ دونون امور بیک وقت عمل مین آئے، پائپ سلگانا ایسے کام کا جز نہین بن جاتا جو آقا کے اغراض کے لئے عمل مین آیا ہو۔

یہ صحیح ہے کہ ملازم نے سائبان کو استعمال کرنے مین اور کام کے انتظام مین غفلت برتی، لیکن اس کو آقا نے سائبان کی دیکھ بھال کے لئے ملازم نہین رکھا تھا، آقا کا کام صرف اس قدر تھا کہ اس کے لئے ایک سائن بورڈ بنایا جائے، اگر ملازم سرشتہ تیار کرنے کے لئے آگ سلگاتا، اور اس سے سائبان جل جاتا تو البتہ آقا ذمہ دار ہوتا[3]،

[1] سامنڈ، لا آف ٹارٹس ص ۱۲۳ ۱۹۲۸ء [2] [3] ایضاً۔

سرجان سالمنڈ نے تسلیم کیا ہے کہ اس قسم کا فرق وامتیاز کرنے میں بعض وقت مشکل پیش آتی ہے لیکن اکثر و بیشتر یہ فرق حقیقی اور مبنی بر واقعات ہوتا ہے۔[1]

اسلامی فقہاء کی رائے

اس سے قبل صراحت سے یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ اگر اجیر خاص مستاجر کے منشاء کے خلاف کوئی کام انجام دے، تو اجیر اس کا ذمہ دار ہوگا، نہ کہ مستاجر، اور اس بارہ میں یہ اصول ہے کہ

"ان الاجیر الواحد یضمن بالخلاف"[2]

اس اصول کی بنا پر انگلستانی قانون کے مذکورہ بالا مسئلہ کا حل بھی نکل آتا ہے، اس کی رو سے اجیر کو اس وقت ذمہ دار قرار دیا جائے گا، جب اس کا کام اصل معاہدہ کے خلاف یا مستاجر کے بتائے کے مغائر ہو، اور یہ بھی دیکھا جائے گا کہ اجیر نے اپنے عمل میں کوئی کام ایسا تو شامل نہیں کر دیا جو اصل کام کے خلاف ہو یا جس کو اصل کام سے تعلق نہیں ہے،

فقہاء کی بیان کی ہوئی مثالیں

اس سلسلہ میں چند مثالوں پر غور کرنا مناسب ہوگا،

ایک چرواہا اجیر خاص کے طور پر کام کر رہا تھا، کام کے دوران میں اس نے ایک بکری کو مارا جس سے اس کی آنکھ ضائع ہو گئی تو اجیر ذمہ دار ہوگا، اور اس سے ہرجانہ وصول کیا جائے گا، کیونکہ اجیر سے جو اجیر واحد کی حیثیت میں کام کر رہا ہے خلاف عمل صادر ہوا، اور خلاف عمل کی صورت میں اس پر ذمہ داری عائد ہو جاتی ہے، بکری کو مارنا اجارہ کے معاہدہ میں داخل نہیں تھا، بلکہ صرف چرانا تھا، اور یہ کام مارے بغیر پورا ہو سکتا ہے، اس کے برعکس اگر پانی پلانے یا خود چرانے کے دوران میں کوئی اتلاف واقع ہوتا تو چرواہے پر کوئی ذمہ داری عائد نہ ہوتی، کیونکہ اجیر خاص اس وقت تک ذمہ دار نہیں قرار دیا جاتا جب تک کہ اس کے کام میں خلاف عمل واقع نہ ہو، پانی پلانے میں کسی چرواہے سے کوئی فعل خلاف معاہدہ نہ

۱ سالمنڈ لاآف ٹارٹس ص ۱۲۴، ۱۹۲۰ء ۲ ابو محمد غانم البغدادی مجمع الضمانات ص ۲۹،

نہیں ہوتا، کیونکہ پانی پلانا تو معاہدہ کا جزو اور اس میں شامل ہے۔[1]

گو اس مثال میں چرواہے کی ذمہ داری خود مستاجر کے مقابل ثابت ہوتی ہے، اور کسی تیسرے فریق کو اس سے ضرر نہیں پہنچا، لیکن اس سے وہ فرق تو ظاہر ہوتا ہے جو انگریزی قانون نے اجیر کے کام میں پیدا کیا ہے،

چند مزید مثالیں

اس کی وضاحت کے لئے چند مزید مثالیں پیش کی جاتی ہیں،

۱۔ ایک قریہ کے باشندوں نے آپس میں یہ طے کیا کہ قریہ کا ہر باشندہ باری باری سے اہل قریہ کے مویشی چرایا کرے گا، ایک شخص نے اپنی باری میں اپنے بجائے ایک اجیر مقرر کر دیا، یہ اجیر گایوں کا گلہ جنگل لے گیا، اور اس کو چھوڑ کر کھانے کے لئے قریہ میں آیا تھا، کھانے کے بعد پھر جنگل واپس گیا، اور گلہ میں سے ایک گائے تلف ہو گئی، تو اگر یہ اتلاف اجیر کے واپس آنے کے بعد واقع ہوا ہے تو نہ تو اجیر پر ذمہ داری عائد ہوگی، اور نہ مستاجر پر، اور اگر اتلاف اجیر کے واپس آنے سے قبل واقع ہوا تو ذمہ داری اجیر پر عائد ہوگی اور مستاجر ذمہ دار نہ ہوگا،[2]

اس مثال سے یہ واضح ہوگا کہ اجیر کے مکان چلے جانے سے اس کے مامور کرنے کا مقصد پورا نہیں ہو سکتا تھا، یہ بات درست ہے کہ اجیر سے جنایت اسی زمانہ میں واقع ہوئی جب وہ آقا کی نگرانی میں تھا، لیکن کھانے کے لئے گھر جانا یہ خود ملازم کا اپنا کام تھا، جو اجیر کے مفوضہ کام کا جزو نہیں ہو سکتا، اس لئے اجیر خود ذمہ دار ہوگا،

۲۔ کسی چرواہے کو اس بات کا خوف ہوا کہ کوئی بکری مر جائے گی، اس لئے اس نے اس کو ذبح کر ڈالا اور یہ چرواہا اجیر کی حیثیت سے کام انجام دے رہا تھا، تو بعض فقہاء کی رائے میں چرواہا اس کا ذمہ دار ہوگا کیونکہ ذبح کرنا چرانے کے کام میں شامل نہیں ہے۔[3]

۱ کتاب محولہ تعلیق گذشتہ ص ۲۰ ۲ و ۳ مجمع الضمانات ص ۲۳

اس مثال مین بکری کے ذبح کر دینے سے وہ مقصد حاصل نہین ہوا جو اجیر کو مامور کرنے سے آقا یا مستاجر کے پیش نظر تھا، یعنی بکریون کی حفاظت اس مثال سے یہ بھی واضح ہوا کہ جنایت اسی زمانہ مین صادر ہوئی جب اجیر مستاجر کے تابع اور اس کے کنٹرول مین تھا لیکن بکری کو ذبح کر دینا اجیر کے کام کا جزو نہین قرار پایا،

۳- ایک بقال نے اپنے اجیر خاص سے کوئی شے کسی کے گھر پہونچا دینے کو کہا اس نے اس کی تعمیل کی، لیکن راستہ مین یہ شے گر پڑی، اور ضائع ہو گئی، تو اس کی ذمہ داری مستاجر پر عائد ہوگی، بشرطیکہ اجیر سے عادةً چلنے مین قصور نہ ہوا ہو، ورنہ پھر وہی ذمہ دار ہوگا،[۱]

۴- دھوبی کے چیلے یا اجیر نے کپڑے کو دھونے کے دوران مین پھاڑ دیا، تو ان دونون پر کوئی ذمہ داری نہ ہوگی، بلکہ خود آقا ذمہ دار ہوگا، بشرطیکہ چیلے یا اجیر نے عادتی طریقہ سے تجاوز نہ کیا ہو، اگر عادتی طریقہ سے تجاوز کیا ہو تو پھر یہی دونون ذمہ دار ہونگے،[۲]

ان دونون مثالون مین بھی اگرچہ جنایت کا صدور اسی زمانہ مین ہوا جب کہ اجیر مستاجر کے کام مین مشغول تھا، لیکن اجیر سے جو جنایت صادر ہوئی، وہ اس کے مفوضہ کام کا جزو نہین قرار نہین پا سکتی،

علامہ سرخسی کی رائے | علامہ سرخسی نے لکھا ہے کہ کسی اجیر چرواہے کے لئے یہ جائز نہین ہے کہ جو مویشی اس کی سپردگی مین ہون، ان کا دودھ پیے یا ذبح کر کے گوشت کھائے، اور وہ نہ مویشی فروخت کر سکتا ہے اور نہ کسی کو قرض دیسکتا ہے،

اور یہ وضاحت بھی کی ہے کہ چرواہا صرف مویشی کو چرانے کے کام پر متعین ہے، اور ان سب افعال کو اس کام سے کوئی تعلق نہین ہے، اس لئے اگر چرواہا ان امور کو عمل میں لائے گا تو وہ غیر دانستہ کے

---

[۱] مجمع الضمانات ص ۵۳ [۲] ایضاً ص ۵۴

مثل قرار پائے گا، اور اپنے افعال کا آپ ذمہ دار ہوگا،[۱]

قانون کے دونون نظامون کا توافق | علامہ سرخسی کی ان تصریحات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قانون انگلستان مین اجیر کے کام مین جو فرق پیدا کیا گیا ہے، وہ اسلامی فقہا کی رایون کی رو سے بھی مسلم ہے،

پانچوین فصل :- ملازم کے جنایتون کی ذمہ داری

گذشتہ فصلون مین اس بحث کے ضروری اور بنیادی امور پر بحث ہو چکی ہے، اس فصل مین یہ دکھایا جائیگا کہ اگر ملازم کے کسی فعل سے کسی دوسرے شخص کو کوئی نقصان پہنچ جائے، تو اس کی ذمہ داری کس پر کس طریقہ سے اور کن شرائط کے ماتحت عائد ہوگی،

انگلستانی قانون کا اصول | اس سے پہلے یہ صراحت کی جا چکی ہے کہ ملازم کی جنایت کی صورت مین، انگلستان کے قانون کی رو سے ذمہ داری ہر صورت مین آقا پر عائد ہوگی،[۲]

اسلامی مسلک | اسلامی فقہا کے مسلک کی تصریح علامہ سرخسی نے اس طرح کی ہے کہ

"اگر اجیر سے تعمد کے بغیر کسی شے کا اتلاف عمل مین آئے، تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اجیر پر کوئی ذمہ داری عائد نہ ہوگی، خواہ وہ اجیر واحد ہو، یا اجیر مشترک، اور اتلاف سے اس کا احتراز ممکن ہو، یا غیر ممکن،"[۳]

علامہ مرغینانی نے یہ مسئلہ اس طرح بیان کیا ہے کہ:[۴]

"اجیر خاص پر کوئی ذمہ داری عائد نہین ہوتی، نہ تو اس شے مین جو اس کے قبضہ سے بار ہو جائے[۵] اور نہ اس شے مین جو اس کے ہاتھ سے کسی کام کے دوران میں تلف ہو جائے"[۶]

---

[۱] المبسوط ص ۱۶۳ جلد ۱۵ [۲] سامنڈ، لا آف ٹارٹس ص ۱۰۹ ششم ۱۹۲۸ء [۳] المبسوط ص ۸۰ جلد ۱۵ [۴] اصل مین یہ قدوری کی عبارت ہے [۵] مطلب یہ ہے کہ شے کا سرقہ ہو جائے، یا کوئی اس کو غصب کر لے [۶] الہدایہ ص ۲۹۸ جلد مین آخرین،

اس اصول پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے[۵۱]، اس کی جو عملی صورتیں متفرع کی گئی ہیں، اُن کی چند مثالیں ذیل میں پیش کی جاتی ہیں،

۱- ایک قریہ کے باشندوں نے یہ انتظام کیا کہ ان میں سے ہر شخص باری باری سے اہل قریہ کی گایوں کی حفاظت کرے گا، ان میں ایک شخص نے اپنی باری میں حفاظت کے لئے ایک اجیر مقرر کر لیا، یہ اجیر گایوں کو جنگل لے گیا، اور تھوڑی دیر کے بعد قریہ میں واپس آیا تاکہ جو گائیں پیچھے چھوٹ گئی تھیں، اُن کو بھی لیجائے اس عرصہ میں بعض گائیں کسی طرح ہلاک ہو گئیں، اس صورت میں اگر یہ گائیں اجیر کی غیر حاضری میں ضائع ہوئیں، تو وہ ذمہ دار ہو گا، کیونکہ اُس نے وہ حفاظت جو اس پر لازم تھی، ترک کر دی،[۵۲] اور اگر گائیں اس وقت ضائع ہوئیں، جب اجیر محلہ میں پہنچ چکا تھا، تو پھر وہ ذمہ دار نہ ہوگا،[۵۳]

۲- کسی دھوبی کا اجیر خاص یا چیلا اس کے کہنے پر چراغ روشن کرنے کے لئے آگ لایا، اس کی چنگاری سے دھونے کے کپڑوں میں سے ایک کپڑے میں آگ لگ گئی، یا چراغ کا تیل کپڑے پر پڑ گیا، تو اجیر یا چیلے پر ہرجانہ ادا کرنے کی ذمہ داری عائد نہ ہوگی، اور ہرجانہ دھوبی کو ادا کرنا پڑے گا، کیونکہ اجیر یا چیلا آقا یا استاد کی اجازت سے ہی آگ لایا تھا،[۵۴]

۳- مدقہ (کوبہ) دھوبی کے اجیر یا اس کے چیلے کے ہاتھ سے چھوٹ گیا، یا پلٹ کر دھونے کے کپڑوں میں سے کسی کپڑے پر گر پڑا، جس سے کپڑے کو نقصان پہنچ گیا، تو آقا یا اُستاد پر ذمہ داری عائد ہوگی،[۵۵]

۴- ایک شخص نے دوسرے کے اجیر کی حیثیت سے راستہ میں گڑھا کھودا، یہ راستہ متاجر

---

[۵۱] مجمع الضمانات ص ۲۰۰ [۵۲] ابن رشد، بدایۃ المجتہد ص ۱۹۳ جلد ثانی، النووی، المنہاج ص ۱۹۲ [۵۳] فتاوی قاضی خان ص ۵، جلد ۳ [۵۴] ایضاً ص ۸۰ جلد ۳ [۵۵] اس قسم کے عمل کی کئی اور صورتیں مجمع الضمانات میں بیان کی ہیں ص ۴۳ [۵۶] فتاوی قاضی خان ص ۱۰ جلد ۳،

کے احاطہ میں واقع تھا، گڑھا کھودنے کی وجہ سے ایک شخص کو نقصان اٹھانا پڑا، تو اس کی ذمہ داری متاجر پر عائد ہوگی،[۵۷]

۵- ایک شخص نے اپنے اجیر سے دکان کے احاطہ میں پانی چھڑکنے کو کہا، اجیر نے اس کی تعمیل کی، اس کی وجہ سے ایک شخص کو نقصان برداشت کرنا پڑا، تو اجیر اس کا ذمہ دار نہ ہوگا، بلکہ آمر یا آقا پر ذمہ داری عائد ہوگی،[۵۸]

۶- دکان کے مالک نے اجیر سے عام راستہ پر پانی بہانے کو کہا اجیر نے اس حکم کی تعمیل کی جس کی وجہ سے کسی شخص کو مضرت پہنچی تو اس صورت میں آقا پر جو آمر بھی ہے، ذمہ داری مقرر ہوگی،[۵۹]

۷- ایک شخص نے راستہ میں باولی کھودنے کے لئے ایک آدمی کو اجیر مقرر کیا، اجیر نے باولی کھود دی، اس میں ایک دوسرا شخص گر پڑا، اور اس کو مضرت اٹھانی پڑی، اس صورت میں اگر باولی متاجر کے احاطہ میں تھی تو وہ اس کا ذمہ دار ہوگا، اس لئے کہ متاجر کو اپنے احاطہ سے انتفاع کا حق اسی وقت تک حاصل ہے، جب تک کسی راہ رو کو اس کی وجہ سے کوئی مضرت نہ پہنچے یا اور کوئی امر مانع نہ ہو، اس لئے جب متاجر کے احاطہ میں باولی کھودی گئی، تو مامور کا فعل خود آمر کا فعل قرار پائے گا، گویا خود آمر ہی نے یہ کام انجام دیا، اگر کوئی شخص اپنے احاطہ میں خود باولی کھودے، اور اس میں کوئی شخص گر پڑے اور مضرت اٹھائے تو خود احاطہ کا مالک ذمہ دار ہوگا، یہی صورت اجیر کے باولی کھودنے میں بھی قرار پائے گی،[۶۰]

فقہاء کی دلیل | گذشتہ صفحات میں یہ تصریح گذر چکی ہے کہ انگلستان کے ارباب قانون نے اس مسئلہ کو

---

[۵۷] علاء الدین الطرابلسی، معین الاحکام ص ۲۴۲، [۵۸] فتاوی قاضی خان ص ۴۸۵ جلد ۴ [۵۹] محمود آفندی الحمزاوی التحریر فی ضمان الآمر والمامور والاجیر ص ۱۶ [۶۰] علاء الدین الکاسانی، بدائع الصنائع ص ۲۰۰ جلد ۷، نیز المبسوط ص ۱۵، ۱۶ جلد ۲۷

نیابتی ذمہ داری کے اصول پر متفرع کرکے ملازم کی ذمہ داری آقا کی جانب منتقل کردی ہے، اسلامی فقہا
نے بھی اس باب میں نیابتی ذمہ داری ہی کا اصول تسلیم کیا ہے، چنانچہ علامہ مرغینانی نے صراحت سے لکھا ہے
کہ تسلیم نفس کے بعد اجیر کے کام سے جو منفعت حاصل ہوتی ہے اس پر مستاجر کو پورا اختیار حاصل ہوتا ہے،
اس بنا پر اگر مستاجر اپنی کسی جائداد میں اجیر کو تصرف کا حکم دے تو یہ حکم درست ہوگا، اور اجیر کو مستاجر
کا نائب قرار دیا جائے گا، اس طرح اجیر کا فعل مستاجر کی جانب منتقل ہوجائے گا، گویا خود مستاجر نے
وہ کام انجام دیا ہے، اسی لئے اجیر پر ہرجانہ ادا کرنے کی کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوگی[۵۱]

اوپر جو مثالیں بیان کی گئی ہیں، ان میں دوسری مثال کے ضمن میں قاضی خاں نے بصراحت
کی ہے کہ دھوبی کے اجیر یا چیلے پر ہرجانہ کی ادائی اس وجہ سے عائد نہیں ہوتی کہ اجیر یا چیلے نے
اپنا کام استاد کی اجازت سے ہی انجام دیا تھا، گویا اجیر کا فعل استاذ ہی کا فعل تھا[۵۲]

علامہ سرخسی نے بھی یہ تصریح کی ہے کہ

"فعل مامور المستاجر کفعل المستاجر بنفسہ"[۵۳]

اور جیسا کہ بعض صورتوں میں ہوتا ہے کہ کسی شخص سے کسی کام کی اجرت اجیر حاصل نہیں کرتا، بلکہ خود
آقا حاصل کرتا ہے، اس نے ذمہ داری بھی اسی پر عائد ہوگی[۵۴]

اجیر سے تعمد کا صدور اس مسئلہ کا ایک اہم پہلو یہ ہے کہ اگر کسی جنایت میں اجیر سے تعمد کا صدور
ہو تو اس صورت میں ذمہ داری کس کی ہوگی، آقا کی ہوگی، یا ملازم کی، مستاجر کی ہوگی یا اجیر کی،

فقہ اسلامیہ کا اصول اس بارہ میں ارباب فقہ اسلامیہ نے بالاتفاق یہ اصول قرار دیا ہے کہ اجیر سے اگر
جنایت کے سلسلہ میں تعمد کا صدور نہ ہونا چاہئے، اگر تعمد ظاہر ہوگا، تو پھر اس کے فعل کا مستاجر ذمہ دار

۵۱ الہدایہ ص ۲۰۹، جلد ۳ آخرین ۵۲ قاضی خاں کی عبارت یوں ہے کہ فصار فعل الاجیر کفعل الاستاذ" فتاوی قاضی خاں
ص ۱۰، جلد ۳ ۵۳ المبسوط ص ۰۰ جلد ۱۶ ۵۴ ایضاً ص ۱۰، جلد ۱۶

نہ ہوگا، چنانچہ ابو محمد غانم البغدادی نے لکھا ہے کہ

"اجیر خاص پر کوئی ضمان (ہرجانہ) عائد نہیں ہوتا، حتی کہ اگر اس کے کسی کام سے کوئی شے
تلف ہوجائے تو بھی اس پر کوئی ضمان لازم نہیں ہوجاتا، یہ مسئلہ متفق علیہ ہے، لیکن شرط یہ ہے
کہ جو نقص پیدا ہوا وہ تعمد کی وجہ سے نہ ہوا ہو، یہ اصول الاصلاح میں خانیہ کا قول نقل کرکے
بیان کیا گیا ہے اور الفصولین میں التجرید کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ اجیر خاص بجز اس صورت
کے کہ اس سے تعدی کا صدور ہوا ہو، ذمہ دار نہیں ہوتا، اس بنا پر کسی دھوبی کا چیلا، اور
دوسرے اہل پیشہ اور صناعوں کے شاگرد اور ان کے اجیر ذمہ دار نہیں ہوتے، بشرطیکہ ان
سے تعدی ظاہر نہ ہوئی ہو، جس کام میں ان سے تعدی ظاہر نہ ہو، اعتماداً اس کا ذمہ دار
ہوگا، اور استاد کو اپنے تلمیذ یا اجیر پر ادا شدہ ہرجانہ کی بازیابی کے لئے رجوع کرنے
کا حق نہ ہوگا"[۵۵]

علامہ علاء الدین الطرابلسی نے سعید بن مسیب، حسن بصری، مکحول اور اوزاعی جیسے ائمہ فقہ کا یہ قول نقل
بیان کیا ہے کہ اجیر خاص اس صورت کے سوا کہ اس سے کام میں افراط و تفریط یا تعدی رونما ہوئی ہو،
اور کسی صورت میں ذمہ دار نہیں ہوتا[۵۶]

انگلستان کے قانون کا اصول یہ تو اسلامی ارباب قانون کا مسلک ہوا، انگلستان کے قانون میں یہ قرار
دیا گیا ہے کہ اگر ملازم "ٹارٹ" کا ارتکاب بالعمد کرے، تب بھی آقا ذمہ دار ہوگا[۵۷]، سر جان سامنڈ نے یہ
وضاحت کی ہے کہ ملازم کے بارے میں آقا کی ذمہ داری ملازم کی دھوکہ دہی اور اس سے بالعمد وقوع میں
آئے ہوئے افعال پر بھی اسی طرح حاوی ہے جس طرح ملازم کی غفلت اور سہو سے عمل میں آئے ہوئے

۵۵ مجمع الضمانات ص ۲۸ ۵۶ معین الحکام ص ۲۳۶ ۵۷ انڈر ہل، قانون ٹارٹ، ص ۵۹، ترجمہ پنجابا تھ
سلسلہ جامعہ عثمانیہ،

افعال کے متعلق ہے،

اس کی مثال یہ ہے کہ ایک مقدمہ مین یہ صورت پیش آئی کہ انگلش جائنٹ اسٹاک بنک کی ایک شاخ کے منتظم نے ایک ایسے کاروبار کے متعلق جو اس کی نگرانی مین تھا، اپنے ایک بیان سے مدعی کو دھوکہ دیا، تو اس کے فیصلہ مین بنک کو ذمہ دار قرار دیا گیا[1]،

انگریزی قانون کا تذبذب

سر جان سامنڈ نے یہ وضاحت بھی کی ہے کہ ایک زمانہ مین انگلستان کے قانون دانون کا خیال تھا کہ ملازم کے ایسے افعال مین جو خود اس کے اپنے فائدہ کے پیش نظر بالعمد سرزد ہوئے ہون، اور آقا کے فائدہ کے لئے ان کا ارتکاب عمل مین نہ آیا ہو آقا کو ملازم کے ان افعال کا ذمہ دار قرار نہین دینا چاہئے، لیکن موجودہ زمانہ مین ہاؤس آف لارڈس نے اس اصول کے خلاف فیصلہ کیا ہے، یہ قرار دیا کہ اگر ملازم سے اس کام کے دوران مین جو اس کے ذمہ ہو، کوئی دھوکہ دہی عمل مین آئے خواہ یہ دھوکہ دہی ملازم کے اپنے فائدہ کے لئے ہو یا آقا کی منفعت کے لئے، آقا ذمہ دار ہوگا[2]، مگر سر جان سامنڈ اور ان کے ہم خیال ارباب قانون ہاؤس آف لارڈس کے اس فیصلہ سے مطمئن نہین ہین، چنانچہ انھون نے یہ رائے قائم کی ہے کہ اگر اس مقدمہ کے واقعات اور فیصلہ پر احتیاط سے غور کیا جائے تو اس کی وسعت محدود ہو جاتی ہے، اور یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مستاجر کی ذمہ داری صرف ان صورتون کی حد تک محدود ہوگی جن مین مدعا علیہ کی جانب سے مدعی کو ملازم خاطی کے ساتھ کسی معاملہ مین شریک ہونے کی ترغیب دی گئی ہو، اور جس مقدمہ مین اس نوعیت کی کسی حقیقی یا معنوی ترغیب دہی کا کوئی اثر ظاہر ہو تو آقا ملازم کی بالعمد اور ارادۃً عمل مین لائی ہوئی جنایتون کا ذمہ دار نہ ہوگا، البتہ اگر ان جنایتون کا ارتکاب آقا کی منفعت کے لئے عمل مین آیا ہو تو اس صورت مین آقا ضرور ذمہ دار ہوگا[3]،

[1] دی لا آف ٹارٹس ص ۱۰، ۱۹۲۰ء، [2] بموجب تعلیق گذشتہ،
[3] سامنڈ لا آف ٹارٹس، ص ۱۱۹،

اس بیان کی تائید مین دو مثالین پیش کی گئی ہین،

۱۔ ایک یہ کہ ایک ملازم گاڑی چلا رہا تھا، گاڑی چلانے کے دوران مین اس نے اپنے کسی مقصد کو پورا کرنے کے لئے بلا وجہ ایک دوسرے شخص کے گھوڑون پر ضرب لگائی، جس کی وجہ سے ایک حادثہ وقوع مین آگیا، تو اس مقدمہ مین آقا کو ذمہ دار قرار نہین دیا گیا، کیونکہ اس نوعیت کے افعال ملازم کے ذاتی افعال سمجھے جاتے ہین، جن کو وہ اپنے کسی مقصد کے تحت عمل مین لاتا ہے، اس لئے ایسے افعال اس کی ملازمت کے کام کے دائرہ مین نہین آسکتے[1]،

۲۔ مدعی علیہ نے اپنے ملازمون کو فضلہ منتقل کرنے کے کام پر مامور کیا، اور اس کو ایک ایسے مقام پر جمع کرنے کی ہدایت کی جو اس غرض کے لئے مختص کیا گیا تھا، ملازمون نے آقا کی کسی منفعت کے لئے نہین بلکہ اپنے کو تکلیف سے بچانے کی خاطر، یہ فضلہ مدعی کے احاطہ مین جمع کر دیا، جو اصلی مختص مقام سے زیادہ قریب تھا،

اس مقدمہ مین کورٹ آف اپیل نے فیصلہ کیا کہ یہ مداخلت بیجا دوران ملازمت مین سرزد نہین ہوئی ہے جس کی بنا پر آقا کو ذمہ دار قرار دیا جاے[2]،

اگر پہلی مثال مین ملازم نے اپنے کسی مقصد کو پورا کرنے کے لئے نہین بلکہ اپنے آقا کی گاڑی کو کسی خطرے سے بچانے کے لئے دوسرے شخص کے گھوڑون پر ضرب لگائی ہو، تو اس صورت مین آقا ذمہ دار ہوگا،

انگلستان کے قانون کا اصلی رجحان

غرض انگلستان کے قانون کا یہ رجحان ہے کہ آقا، ملازم کے ارادۃً عمل مین لائے ہوئے افعال کا اس صورت مین ذمہ دار ہوگا، جب ملازم یہ افعال آقا کی منفعت کے لئے عمل مین لایا ہو[3]،

[1] سامنڈ لا آف ٹارٹس ص ۱۱۶، ۱۹۲۰ء، [2] کلرک اور لنڈسل، لا آف ٹارٹس ص ۸۵، ۱۹۲۱ء
[3] ایضاً ص ۸۷،

خلاصہ بیانات | انگلستان کے ارباب قانون کے ان بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ انگلستان کے قانون میں یہ مسئلہ قطعیت کے ساتھ طے نہیں پایا، ہی، گو ہاؤس آف لارڈس نے قطعیت پیدا کرنے کی کوشش کی لیکن اب بھی تذبذب باقی ہے،

انگلستان کے قانون کے برخلاف اسلامی فقہاء نے یہ اصول قطعیت کے ساتھ طے کر دیا ہے کہ آقا ملازم کے کسی پیدا کردہ نقصان کا صرف اس صورت میں ذمہ دار ہوگا جب کہ ملازم کا فعل بالعمد سرزد نہ ہو،

باقی اس مسئلہ پر کہ ملازم کا کوئی فعل آقا کی منفعت کے تحت سرزد ہو اس باب کی تیسری فصل کے آخر میں بحث ہو چکی ہے،

چھٹی فصل کا خلاصہ | ایسے افعال جن کے انجام دینے کی خود ملازم کے اغراض کے تحت اجازت دی جائے،

قانون انگلستان کی رو سے اگر کوئی آقا کسی ملازم کو خود ملازم کے اغراض کے ماتحت کسی کام کے انجام دینے کی اجازت دے اور اس کام کی انجام دہی کے دوران میں ملازم سے کوئی غفلت سرزد ہو تو آقا اس کا ذمہ دار نہ ہوگا[1]،

مثال :۔ کسی آقا نے اپنے ملازم کو خود اس کے ذاتی اغراض کے لئے اپنی موٹر چلانے کی اجازت دی ملازم سے بوجہ غفلت کوئی نقصان رسانی عمل میں آئی، اس صورت میں آقا ذمہ دار نہ ہوگا، کیونکہ اس وقت ملازم کی حیثیت امین کے مماثل ہوگی[2]،

اس سے پہلے اس امر کی کافی صراحت ہو چکی ہے کہ قانون انگلستان اور فقہ اسلامیہ کا یہ ایک عام اصول ہے کہ اگر ملازم کا کوئی فعل آزاد فعل ہو، تو اس وقت آقا ملازم کی جنایتوں کا ذمہ دار نہیں ہوتا،

[1] و [2] سامنڈ لا آف ٹارٹس ص ۱۰۵ ۱۹۲۵ء نیز کلرک و لنڈسل ص ۸۳ و ۸۴ ۱۹۲۱ء

اس مسئلہ میں ملازم کی حیثیت فقہی اصطلاح میں مستعیر کے مماثل ہے، مستعیر کو چونکہ منافع پر ملکیت حاصل ہوتی ہے[1]، اس لئے ان قیود و شرائط سے قطع نظر جو معیر کی جانب سے عائد کی جائیں، مستعیر اپنے اعمال میں آزاد اور ان کا خود ذمہ دار ہوتا ہے، اس لئے اگر مستعیر کسی جنایت کا مباشر یا مرتکب ہو تو "المباشر ضامن وان لم یتعمد"[2] کے قاعدہ کے تحت خود ہی ذمہ دار ہوگا، اسی طرح اگر ملازم کی حیثیت مستعیر کی قرار پائے، تو وہ بھی ذمہ دار ہوگا،

ساتویں فصل کا خلاصہ | ملازم کا آقا کی جائداد کو اپنے اغراض میں استعمال کرنا،

ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی ملازم اپنے آقا کا مال آقا کی اجازت کے بغیر خود اپنے ذاتی اغراض میں استعمال کر کے غفلت کی بنا پر کسی نقصان رسانی کا موجب ہو جائے تو اس کے لئے آقا ذمہ دار نہ ہوگا،

مثال :۔ مدعا علیہ کا ملازم گاڑی چلانے کے لئے مامور تھا، شام کو جب ملازم اپنے کام سے آقا کے گھر واپس آیا تو ملازم کا فرض تھا کہ گھوڑا اور گاڑی طویلہ میں پہنچا دے، ایک دن اپنے اس فرض کو انجام نہ دے کر ملازم خاص اپنے کسی کام کے لئے گھوڑا اور گاڑی لے کر چلتا بنا، واپسی میں غفلت سے گاڑی چلا کر کسی کو نقصان پہنچایا گیا، قرار دیا گیا کہ اس صورت میں آقا ذمہ دار نہیں ہے[3]،

اس قاعدہ سے فائدہ اٹھانے کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ ملازم محض اپنا کام انجام دے رہا ہو، اپنے آقا کے کام میں کسی طرح مشغول نہ ہو، اگر آقا کے کام کے ساتھ اپنا بھی کوئی کام شامل کرے تو پھر اس حالت میں آقا ذمہ داری سے بری نہ ہو سکے گا،

مثال، اپنے آقا کی گاڑی خود آقا کے کام اور اس کے اغراض کے تحت چلاتے ہوئے ملازم نے اپنی پائپ سلگائی، اس دوران میں ٹکر دینے کا ارتکاب ہوا، قرار دیا گیا ہے کہ اس حالت میں آقا ذمہ دار ہوگا[4]،

[1] الہدایہ ص ۲۶۲ ج ۲ جلدین آخرین [2] مجلۃ الاحکام مادہ ۹۲ ص ۳۳ [3] سامنڈ لا آف ٹارٹس [4] ، ص ۱۲۲،

اس سے پہلے اسلامی فقہاء کے قرار دیئے ہوئے اس قاعدہ کی صراحت ہو چکی ہے کہ اگر اجیر سے اپنے مستاجر کے کاروبار مین کسی تعدی کا صدور ہو تو خود اجیر ذمہ دار ہوگا،

اس مسئلہ مین صاف ظاہر ہے کہ اجیر سے تعدی کا صدور ہوا، کیونکہ اس نے اپنے فرائض و اختیارات سے باہر عمل کیا، اس لئے لامحالہ وہی ذمہ دار ہوگا، اور مستاجر پر کوئی ذمہ داری نہ ہوگی.

آٹھوین فصل کا خلاصہ | ملازم کا کوئی شے چرانا اور اس کے اثرات،

قانونِ انگلستان مین پہلے یہ قرار دیا گیا تھا کہ اگر امین کے پاس سے کوئی شخص کسی ودیعت کو چرالے تو امین پر کوئی ذمہ داری قائم نہ ہوگی، خواہ چور خود اس کا ملازم ہی کیون نہ ہو لیکن اگر امین خود اپنی غفلت یا اپنے اس ملازم کی غفلت سے جسکی حفاظت مین ودیعت دی گئی تھی، وہ چیز چوری ہو گئی تو پھر اس وقت امین ذمہ دار ہوگا[۱]

انگلستان کی عدالتون کے حالیہ فیصلون کی روشنی مین یہ قرار دیا گیا ہے کہ امین (آقا) کی ذمہ داری متعین کرنے مین یہ دیکھا جائے گا کہ اگر اس ملازم نے چوری کی جس کی حفاظت مین شے مسروقہ دی گئی تھی، تو بلا شبہ اُس نے دورانِ ملازمت مین سرقہ کا ارتکاب کیا، اس لئے اس وقت آقا ذمہ دار ہوگا، اور اگر ایسے ملازم نے چوری کی ہے جس کی حفاظت مین شے مسروقہ نہین تھی تو سرقہ کا ارتکاب دورانِ ملازمت مین نہین ہوگا، اس لئے آقا پر کوئی ذمہ داری بھی نہین ہوگی، لیکن اگر سرقہ خود آقا کی غفلت یا اس ملازم کی غفلت سے وقوع مین آیا ہے جس کی حفاظت مین شے مسروقہ تھی تو پھر آقا ذمہ دار ہوگا،[۲]

اس بارہ مین فقہائے اسلامیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگر ملازم سے تعدی عمل مین آئی ہے تو وہ خود ذمہ دار ہوگا، خواہ مسروقہ شے کسی ملازم نے سرقہ کی ہو، ذمہ داری اسی پر عائد ہوگی،

اس ضمن مین اس کی صراحت بھی مناسب نہین ہے کہ انگلستان کے قانون کی رو سے ودیعت کے معاملہ مین خود نفس معاہدہ کے ظاہری یا معنوی شرائط کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے، اور امین کی جنایت کے فیصلہ مین

---

[۱] سامنڈ لاآف ٹارٹس ص ۱۲۰ و ۱۲۱ [۲] ایضاً

اسی کو ملحوظ رکھا جاتا ہے،[۱]

اسلامی قانون کی رو سے بھی معاہدہ کے شرائط کی بنا پر امین کی جنایت پر حکم لگایا جائے گا، بشرطیکہ مودِع نے امین کو ودیعت اپنے ساتھ لے کر باہر نکلنے سے منع کیا ہو اور اسکی خلاف ورزی عمل مین آئے تو اس پر ذمہ داری عائد ہو جائے گی[۲] یون عام طور سے بھی اگر امین سے تعدی کا صدور ہو تو اس کی ذمہ داری ساقط نہین ہوگی اس پر فقہاء کا اجماع ہے[۳]

نوین فصل کا خلاصہ | ملازم کی جانب سے اپنے اختیارات دوسرے شخص کے سپرد کئے جانا،

قانونِ انگلستان کی رو سے کوئی آقا ان افراد کی جنایتون کا ذمہ دار نہین ہے جن کو ملازم نے آقا کی اجازت کے بغیر اپنے اختیارات سپرد کئے ہون،

اس قاعدہ کی وضاحت دو شاخون سے ہوگی،

۱- مثلاً کوچوان نے بلا اجازت یا ضرورت کے بغیر اپنی گاڑی ایک لڑکے کی تحویل مین رکھی لڑکے کی غفلت سے ایک دوسری گاڑی کو مضرت پہونچی تو اس صورت مین اس مضرت رسانی کیلئے آقا ذمہ دار نہین ہے،[۴]

۲- کوچوان غفلت سے اپنی گاڑی ایک لڑکے کی تحویل مین چھوڑ کر چلا گیا، یہ دونون گاڑی کے مالک کے ملازم تھے، لیکن لڑکے کو گاڑی چلانے کی ممانعت تھی، لڑکے کی غفلت سے ایک دوسری گاڑی کو مضرت پہونچی، تو اس صورت مین مضرت رسانی کی ذمہ داری آقا پر نہین ہے[۵]

اس سے مندرجۂ ذیل امور متعین ہوئے،

---

[۱] سامنڈ لاآف ٹارٹس ص ۱۲۰ و ۱۲۱ [۲] الہدایہ ص ۲۵۹، جلد ین آخرین [۳] ابوبکر الحداد، جوہرۃ النیرہ ص ۱۴۳ جلد ۲، مطبوعہ دہلی ۱۳۱۲ھ، نیز ابن رشد کی بدایۃ المجتہد ص ۲۶۱ جلد ۲ [۴] انڈین قانون ارٹ ترجمہ پہلا حصہ سلسلۂ جامعۂ عثمانیہ [۵] ایضاً

۱- آقا ان افراد کی جنایتون کا ذمہ دار نہین ہے جن کو ملازم نے اپنے اختیارات آقا کی اجازت کے بغیر سپرد کئے ہون،

۲- ملازم آقا کی اجازت سے اپنے اختیارات دوسرون کے سپرد کرسکتا ہے،

۳- ایسی اجازت یا تو صراحت کے ساتھ یا معنوی طور سے حاصل ہوتی ہے، یہی حال ممانعت کا ہے، اس مسئلہ مین اسلامی نقطۂ نظر کے سلسلہ مین ابو محمد غانم البغدادی نے لکھا ہے، کہ کسی چرواہے کیلئے جو خود اجیر خاص ہو یہ جائز ہے کہ وہ مویشی اپنے اجیر کے ذریعہ یا اپنے کسی بڑے بچے کے ساتھ مالکون کے پاس واپس کردے، یہ واضح رہے کہ مویشی کو حفاظت سے واپس کرنا چرواہے کے فرائض مین داخل ہے، اور چونکہ چرواہا اپنے عیال مین سے کسی کے ساتھ مویشی واپس کرسکتا ہے، اس لئے اس نے اپنے بچے کے ساتھ واپس بھیجے، اگر واپسی کے دوران مین مویشیون مین کچھ اتلاف پیش آگیا، تو اس صورت مین چرواہا ذمہ دار قرار نہ پائے گا، کیونکہ اجیر کو اپنے اختیارات دوسرے کو سپرد کرنے کی معنوی طور سے اجازت حاصل تھی، لیکن اگر اجیر خاص (چرواہا) کسی اجنبی کے ساتھ مویشی واپس کرے، اور اتلاف واقع ہوجائے، تو اس وقت اجیر خاص ذمہ دار ہوگا،[۱]

علامہ سرخسی سے اس کی مزید وضاحت ہوگی،

وہ لکھتے ہین کہ چرواہے کے لئے (جو خود اجیر ہو) جائز ہے کہ مویشی کو اپنے غلام، اجیر یا بچے کے ساتھ چرنے کے لئے بھیجے، مگر بچہ عیال مین سے اور بڑا ہونا چاہیے، ایسی حالت مین ان لوگون کی حفاظت اور مویشی کا چرانا خود چرواہے کی حفاظت اور اس کے بنفسہ چرانے کے مماثل ہے، اسی طرح مویشی ان لوگون کے ساتھ واپس بھی بھیجے جاسکتے ہین، یہ امر عرف کی بنا پر قرار دیا گیا ہے؛ تو ظاہر ہے کہ چرواہے پر حفاظت لازمی ہے لیکن اس کو حفاظت کے لئے وہی امور اختیار کرنے چاہئین جو وہ خود اپنے مویشی کے لئے اختیار کرتا ہے۔[۲]

[۱] مجمع الضمانات ص ۳۲ [۲] المبسوط ص ۱۶۲ جلد ۱۵،

ان دونون بیانات کو ملاکر پڑھنے سے قانون انگلستان کی مماثلت مین یہ امور متعین ہوتے کہ

(۱) آقا ان افراد کی جنایتون کا ذمہ دار نہین ہے، جن کو ملازم نے اپنے اختیارات سپرد کئے ہون،

(۲) البتہ ملازم آقا کی اجازت سے اپنے اختیارات دوسرے کے سپرد کرسکتا ہے،

(۳) یہ اجازت صراحۃً تو حاصل ہوسکتی ہے، لیکن معنوی طور سے بھی حاصل رہتی، یا حاصل ہوسکتی ہے،

(باقی)

باب التقریظ والانتقاد

"اردو غزل"

از

مولانا عبدالسلام صاحب ندوی

موجودہ دور مین شاعری کے تمام اصناف مین جس صنف کی سب سے زیادہ مخالفت کی گئی وہ غزل ہے، اور اس مخالفت کے اسباب حسب ذیل ہین،

(۱) غزل زندگی کے نئے تقاضون کو پورا نہین کرتی، کیونکہ اس صنفِ سخن مین خیال کو اظہار کی پوری آزادی نہین ملتی، غزل کے ہر شعر مین مفرد بلکہ متضاد خیالات ادا کئے جاتے ہین، اس لئے اس مین منطقی تسلسل نہین پایا جاتا، اور خیالات مین انتشار پیدا ہوجاتا ہے،

(۲) غزل حسن و عشق کے معاملات کی شاعری ہے، اور عشق عقل و اخلاق دونون کی خراب کردینے والی چیز ہے، اس سے جتنا بھی اجتناب کیا جائے اتنا ہی قومی مصالح کی ترقی کا موجب ہوگا،

(۳) غزل مین اکثر نہایت فحش، عریان اور رکیک مضامین بیان کئے جاتے ہین جن کی تہذیب متحمل نہین ہوسکتی،

سلہ مولفہ ڈاکٹر یوسف حسین خان تقطیع بڑی ضخامت ... صفحات، کاغذ کتابت و طباعت بہتر قیمت مجلد عہ
پتہ: مکتبہ جامعہ ملیہ لمیٹڈ اردو بازار جامع مسجد دہلی،

(۴) غزل مین وزن اور قافیہ کی پابندی کے ساتھ ردیف کی پابندی بھی ایک لازمی چیز ہے جو خیالات کی آزادی مین اور بھی زیادہ مخل ہوتی ہے، اس لئے دورِ جدید کے تعلیم یافتہ آزاد اور عاری، اور غیر مقفی نظمون کو اردو مین رواج دینا چاہتے ہین،

(۵) غزل مین وہ تفصیل نہین پائی جاتی، جس سے قومی ترقی و اصلاح کے خیالات وضاحت کے ساتھ بیان کئے جائین، وہ زیادہ تر اپنے مطالب کو رمز و کنایہ سے بیان کرتی ہے، اس لئے موجودہ زمانہ مین نظم زیادہ مفید ہے، جس مین تمام مطالب وضاحت و تفصیل سے بیان کئے جاتے ہین، قومون کو درسِ عمل رمز و کنایہ سے نہین دیا جاسکتا، اس لئے یہ کام غزل کے بجائے نظم ہی سے انجام پاسکتا ہے؛

ان دلائل کے ساتھ نظم کا لکھنا بہ نسبت غزل کے زیادہ آسان ہے، نو مشقون کے لئے اگرچہ غزل کا لکھنا زیادہ آسان معلوم ہوتا ہے، اس لئے لوگ زیادہ تر اسی کو تختۂ مشق بناتے ہین، لیکن درحقیقت اعلیٰ درجہ کی غزل کا لکھنا سخت مشکل ہے، نظم ادنیٰ درجہ کی بھی گوارا کی جاسکتی ہے لیکن غزل صرف اعلیٰ درجہ ہی کی مقبول ہوسکتی ہے، اور افسوس ہے کہ اردو مین اعلیٰ درجہ کی غزلین کم اور ادنیٰ درجہ کی غزلین بہت زیادہ ہین، اور اسی لئے دورِ جدید نے اردو غزل گوئی کو بہت زیادہ بے وقعت کردیا ہے؛ ایسی حالت مین لوگون کا میلان بہ نسبت غزل کے نظم کی طرف زیادہ پایا جاتا ہے، اس وقت اس بات کی سخت ضرورت ہو کہ خیالات کی جدت، ندرت، وسعت اور پاکیزگی کے ساتھ شاعرانہ طرزِ ادا کی لطافت کے لحاظ سے نظم و غزل کا موازنہ کیا جائے، اور یہ دیکھا جائے کہ انسان کے اندر اور انسان کے باہر کتنے موضوع ہین، جن کو نظم و غزل نے شاعرانہ انداز مین بیان کیا ہے، اور میرا خیال ہے کہ اس موازنہ مین غزل کا پلّہ نظم سے بھاری ہوگا، لیکن یہ کام بڑی دیدہ ریزی اور وسعتِ نظر کا ہے، اوّلاً تو تمام غزلون اور نظمون کو سامنے رکھکر عمدہ اشعار اور عمدہ نظمون کو انتخاب کرنا ہوگا، عشق و محبت سے جو مضامین عموماً غزلون مین بیان کئے جاتے ہین، وہ تمام تر فرسودہ، پامال اور مخربِ اخلاق نہین ہوتے ...

اُن مین پاکیزہ اور عمدہ مضامین کے اشعار کا بھی انتخاب کرنا ہوگا، لیکن ایک بھوکا مصنف اور ایک بھوکا شاعر جو جلد سے جلد اپنی کتابین شائع کرکے اپنے معاش کا سامان بہم پہنچانا چاہتا ہے، اس کام کو نہین کرسکتا، اس قسم کے مصنف کا نصب العین صرف اصلاحِ اخلاق اور قومی ترقی کا خیال بھی نہین ہونا چاہئے، اس کام کو ادبی مقاصد کی ترقی کے لئے کرنا چاہئے، مولانا حالی نے مقدمۂ شعر و شاعری مین اردو شاعری کے تمام اصناف اور بالخصوص غزل کی اصلاح کے متعلق جو مفید مشورے دیئے ہین، اُن کا زیادہ تر تعلق اصلاحِ اخلاق کے ادبی مقاصد سے نہین ہے، لیکن ہم کو مسرت ہے کہ اس ادبی کام کی ابتدا ہو چکی ہے، اور ڈاکٹر یوسف حسین خان نے "اردو غزل" کے نام سے ایک مبسوط کتاب لکھی ہے، جس مین پہلے تو ۸۰ صفحات مین اردو غزل پر مفصل تبصرہ کیا ہے، اس کے بعد اردو کے تمام قدیم و جدید، اور متوسطین اور متاخرین شعراء کے کلام کا انتخاب تقریباً تین سو صفحات مین کیا ہے، اور اس طرح کتاب کافی ضخیم ہو گئی ہے اور ... صفحات مین تمام ہوئی ہے،

ڈاکٹر صاحب عموماً فلسفیانہ طرزِ ادا مین لکھنے کے عادی ہین، اس لئے اس کتاب کے بہت سے مباحث عام لوگون کی فہم سے بالاتر ہین، اس سے پہلے وہ ایک مفصل کتاب "روحِ اقبال" کے نام سے لکھ چکے ہین، اور اس کے متعلق بھی عام شکایت تھی، کہ وہ اس قدر فلسفیانہ عمق اپنے اندر رکھتی ہے کہ عام لوگون کے لئے اس کا سمجھنا مشکل ہو، لیکن بہرحال اقبال ایک فلسفی شاعر تھے، اور اُن کے کلام کا زیادہ تر حصہ مثنوی اور نظم سے تعلق رکھتا ہے، اس لئے یہ طرزِ تصنیف اُن کے کلام سے تو مناسبت رکھتا ہے لیکن غزل کے لئے جس کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ عام فہم ہو، یہ طرزِ تصنیف مناسب نہین ہے، اس کے ساتھ یہ کتاب غزل کی حمایت مین لکھی گئی ہے، اور دورِ جدید مین جدید تعلیم یافتہ گروہ غزل پر جن جن پہلوؤن سے اعتراض کرتا ہے، ان کو غزل کے حامی بھی تسلیم کرتے ہین، لیکن اسی کے ساتھ غزل کا ایک حصہ ایسا بھی ہے جو ان اعتراضات کی زد سے محفوظ ہے، اس لئے مختلف عنوانات قائم کرکے غزل کی انھی خوبیون

کو نمایان کرنا چاہئے تھا، لیکن ڈاکٹر صاحب نے ایسا نہین کیا ہے بلکہ صرف اردو دورِ قدیم اور دورِ جدید کے چند شعراء کے کلام پر تبصرہ کیا ہے، اس سلسلے مین سب سے زیادہ قابلِ توجہ بات یہ تھی کہ شعرائے لکھنؤ کے کلام سے جن کا کلام اس زمانہ مین سب سے زیادہ مردود سمجھا جاتا ہے، اس قسم کے عمدہ اور پاکیزہ اشعار انتخاب کئے جاتے جو غزلگوئی کے نئے تقاضون کو پورا کرتے، اور دورِ جدید کے اعتراضات سے محفوظ رہتے، لیکن ڈاکٹر صاحب نے اس کی طرف بہت کم توجہ کی ہے، اور صرف میر، غالب، حسرت اور اسی قسم کے چند شعراء کے کلام پر تبصرہ کیا ہے،

بہرحال غزل کی چند خصوصیات ہین، جو اس کو نظم سے مختلف کرتی ہین،

۱- غزل کو زندگی کے واقعات اور تجربون کو، رمز و کنایہ کی صورت مین اس انداز سے پیش کیا جاتا ہے، کہ ہم باطنی طور پر انھین پہلے سے بہتر سمجھ سکتے ہین، لیکن لفظ زندگی بہت وسیع اور جامع لفظ ہے، اس لئے ہمین ان حقائقِ حیات کا تعین کرنا پڑیگا جو غزل کا موضوع بن سکتی ہین، پن چکی اور ریل گاڑی نظم کا موضوع تو ہو سکتی ہین، لیکن غزل کا موضوع نہین بن سکتین، اگرچہ حکمت و اخلاق اور تصوف کے نکات بھی غزل کے موضوع رہے ہین، لیکن انھین صرف گوارا کیا گیا ہے، اور وہ بھی اس لئے کہ اُن کو انسان کے باطن سے تعلق ہے، جو غزل کا سرچشمہ ہے، ورنہ اس کا اصلی موضوع عشق مجازی ہی ہے، لیکن غزل گو شاعر کے نزدیک عشق زندگی سے الگ نہین، بلکہ پوری زندگی پر حاوی ہے،

اسی رمز و کنایہ پر غزل کی تاثیر کا دار و مدار ہے، اور جن شعراء نے غزل کی حقیقت سمجھی ہے، وہ رمز و کنایہ ہی کو غزل کی جان سمجھتے ہین، غالب کہتے ہین:-

مقصد ہے ناز و غمزہ ولے گفتگو مین کام — چلتا نہین ہے دشنہ و خنجر کہے بغیر
ہرچند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو — بنتی نہین ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

غزل مین عشق و محبت کی اُن واردات کو بیان کیا جاتا ہے، جو نہایت گہری اور پراسرار ہوتی ہین، اور تفصیل کی متحمل نہین ہو سکتین، اس لئے رمز و کنایہ کے بغیر چارہ نہین، قلبی واردات ہمیشہ ابہام اور اجمال

کی مقتضی ہوتی ہین، شرح درد و اشتیاق، اور ذکر جمال اجمال چاہتا ہے، اور یہ چاہتا ہے کہ جو بات کہی جائے مبہم طور پر کہی جائے، دل کو کنایہ اور اجمال پسند ہے، اور دماغ کو تشریح و وضاحت لیکن نظم کا تقاضا یہ ہے کہ مطالب واضح طور پر اور تفصیل کے ساتھ بیان کئے جائین، ابہام و اجمال نظم کے لئے ساز گار نہین اور غزل کی یہی دونون چیزین جان ہین، اس لئے اگر شاعری کا دار و مدار صرف نظم پر رکھا جائے، اور غزل کو بالکل نظر انداز کر دیا جائے، تو انسانی زندگی کا ایک بہت بڑا حصہ جو جذبات اور باطنی کیفیات سے تعلق رکھتا ہے، انسانی زندگی سے بالکل خارج ہو جائے گا، اسی کمی کو غزل گو شعرا نے پورا کیا ہے اور ہر چیز کو وہ اسی عینک سے دیکھتے ہین،

خارجی چیزون کو ایک نظم گو شاعر صرف ان کی خارجی شکل و صورت مین دیکھتا اور دکھاتا ہے لیکن غزل گو شاعر ان کو اپنی اندرونی حالت کا مظہر قرار دیتا ہے، اور یہی درون بینی اس کی غزل کو نظم سے ممتاز کرتی ہے، اس درون بینی مین زبردست تخلیقی قوت پوشیدہ ہوتی ہے، اسے اپنے اندر جو عالم نظر آتا ہے وہ خارجی عالم کی رنگا رنگی سے جسے وہ چمن اور گلستان کے علامتی لفظون اور استعارون سے یاد کرتا ہے کہین زیادہ دلکش اور حسین ہوتے ہین، ہمارے شعرا اسی درون بینی کی بنا پر اپنے اندر وہ سب کچھ دیکھتے ہین جو خارجی عالم مین نظر آتا ہے، مثلاً

جھانک ٹک باغ دل مین اپنے میان   اس چمن مین بھی کم بہار نہین

صورت نہ ہم نے دیکھی حرم کی نہ دیر کی   بیٹھے ہی بیٹھے دل مین دو عالم کی سیر کی

عشق مین کیا لالہ و گل کیا چمن، کیسا قفس   مین ہی خود اپنا گلستان مین ہی خود اپنا قفس

سمجھائے کون بلبل غفلت شعار کو   محدود کر لیا ہے چمن تک بہار کو

خرام جلوہ کے نقش قدم تھے لالہ و گل   کچھ اور اس کے سوا موسم بہار نہ تھا

غزل گو شاعر کا مقصد محض خارجی مظاہر کا تماشا نہین ہوتا، بلکہ اندرونی اور تخیلی مطالب کو ادا کرنا

ہوتا ہے، اس لئے جو خارجی مظاہر ان مطالب کو پورا نہین کرتے، وہ اس کے نزدیک بالکل بے اثر ہوتے ہین، مثلاً

فصل گل دھوم سے آئی ہے پر اے رشک بہار   اک ترے پاس نہ ہونے سے خزان ٹھہری ہے

از بس جنون جدائی گل پیرہن سے ہے   دل چاک چاک نغمۂ مرغ چمن سے ہے

اب کی ہزار رنگ گلستان مین آئے گل   پر اس بغیر اپنے تو جی کو نہ بھائے گل

اردو شاعری مین اس کی مثالین بڑی کثرت سے ملتی ہین کہ شاعر گلشن فطرت کی نیرنگیون کا تماشا اپنے اندرونی احوال و محرکات کے حوالہ سے کرتا ہے، اور اُن کی شاعرانہ توجیہ پیش کرتا ہے، اس غرض سے اُس عالم فطرت کی چند لطیف اور متحرک جذبات چیزین لے لی ہین، بقیہ چیزون کو نظم کے لئے چھوڑ دیا ہے، ریل بن چکی، پل وغیرہ کے ذریعہ سے لطیف اندرونی جذبات کی ترجمانی نہین ہوتی، اس لئے اُس نے ان چیزون کو نظم گو شعرا کے لئے چھوڑ دیا ہے، جو ہر چیز کو خارجی آنکھون سے دیکھتے ہین، اور اپنے لئے گل و بلبل، بہار و خزان وغیرہ کو مخصوص کر لیا ہے، جو اس کے اندرونی جذبات کو نہایت لطافت کے ساتھ ظاہر کرتے ہین، اس بنا پر اردو غزل گوئی مین جتنے استعارے، جتنے کنایے اور جتنی تلمیحین موجود ہین، سب رمز و کنایہ ہین، جو غزل گو شاعر کے اندرونی جذبات کے اظہار کا ذریعہ ہین، سب سے زیادہ پھول کی مختلف کیفیتون اور بلبل کی نواسنجیون کو دخل ہے، اس لئے ہمارے شعرا نے ان کا خاص طور پر مشاہدہ کیا ہے، اور ان سے گوناگون مضامین پیدا کئے ہین، اس لئے یہ خیال غلط ہے کہ اردو شاعری صرف گل و بلبل تک محدود ہے، ہمارے شعرا نے ان سے صرف اندرونی جذبات کے اظہار کا کام لیا ہے، اور یہ جذبات غیر محدود ہین، اور ڈاکٹر صاحب نے اس قسم کے جذبات کی جو گل و بلبل کی رمزی و ایمائی صورت مین ظاہر کئے گئے ہین، شعرا کے کلام سے بہ کثرت مثالین پیش کی ہین، اگرچہ جذبے کا رمزی بیان نظم مین بھی کیا جا سکتا ہے، لیکن نظم مین زیادہ تر عمرانی اور نظری حقائق کے خارجی حالات کے علاوہ بہت کم اندرونی کیفیات بیان

کی جا سکتی ہین لیکن یہ تمام کیفیتیں وضاحت و تفصیل چاہتی ہین، اس لئے رمز و کنایہ ایما و اشارت غزل کے لئے موزون ہین، جو مبہم جذبات کے اظہار کے لئے رمز و کنایہ سے کام لیتی ہے، جرأت کے کلام کا سب سے بڑا عیب یہی ہے کہ جو باتین در پردہ کہنے کی ہین، ان کو اس نے صاف صاف کہدیا، مثلاً

عاشقون کے دل بلاق یار کے موتی کی طرح
بوسے کی خواہش مین اس لب پر لٹکنے ہی لگے

بیٹھیں کیا دور کہ جاہے ہی کثرت شوق
آکے زانو سے زانو کو بھڑائے رکھئے

غزل گو شاعر کے شاعرانہ تخیل کا سب سے بڑا محرک جذبۂ غم ہے، اور میر صاحب کی غزلین اسی جذبہ کی بدولت نہایت پر تاثیر ہین لیکن اس جذبہ کا اظہار بھی رمز و کنایہ کے ساتھ ہونا چاہئے، اگر صاف صاف لفظون مین اس کا اظہار کر دیا جائے، تو اس سے کراہت پیدا ہوتی ہے لکھنو کی شاعری کو اسی جذبہ کے علانیہ اظہار نے نہایت مکروہ کر دیا ہے، مثلاً

ماہر یہ کس ادا سے وہ شانہ ہلا گئے،
یون دل ہلا کہ قبر مین لاشہ ہلا گیا

کسی کو یاد پس مرگ کون کرتا ہے،
کبھی نہ مردے کو ہچکی تر فرا آئی

دورِ جدید کے غزل گو شاعر بھی اس مکروہ طرز ادا سے نہ بچ سکے، فانی کہتے ہین:۔

سُنے جاتے نہ تھے تم سے مرے دن رات کے شکوے
کفن سرکاؤ میری بے زبانی دیکھتے جاؤ

وہ اٹھا شور ماتم آخری دیدار میت پر
اب اٹھا چاہتی ہے نعشِ فانی دیکھتے جاؤ

بہرحال غزل کی جان رمز و کنایہ ہین، جن تلمیحات پر غزل کی بنیاد ہے، مثلاً موسی و طور، شیرین و فرہاد، لیلی و مجنون، محمود و ایاز یا جو مضامین غزل مین بار بار بیان کئے جاتے ہین، مثلاً جنون، گریبان، زنجیر، دوج و آشیان و قفس وغیرہ، وہ سب کے سب رمز و استعارہ ہین، جن کے ذریعہ سے اندرونی جذبات کا اظہار کیا جاتا ہے، اس لئے اس قسم کے الفاظ غزل کا جزو لاینفک بن گئے ہین،

بہرحال ڈاکٹر صاحب نے غزل پر جو تبصرہ کیا ہے، اس کو پیش نظر رکھ کر اگر غزل کے الفاظ و معانی پر نظر ڈالی جائے، تو معلوم ہوگا کہ صرف نظم زندگی کے تمام حقائق کو بے نقاب نہین کر سکتی، خارجی عالم کے علاوہ ایک باطنی دنیا بھی ہے جس کے اسرار کی عقدہ کشائی صرف غزل سے ہو سکتی ہے، اور ان اسرار کے اظہار کے لئے بہت سے خارجی محرکات کی ضرورت ہوتی ہے، ڈاکٹر صاحب نے غزل پر اسی حیثیت سے تبصرہ کیا ہے، اور ساتھ ساتھ شعراء کے کلام پر تنقید بھی کرتے گئے ہین، اگرچہ انھون نے مثالون مین زیادہ تر میر، غالب، اور دورِ جدید کے شعراء مثلاً حسرت، جگر، اور اصغر کے کلام سے استشہاد کیا ہے، اور لکھنو کے شعراء کے کلام سے بہت کم مثالین لی ہین، تاہم ان کے حسنِ مذاق اور وسعتِ نظر کی داد دینی پڑتی ہے کہ جس موضوع کو لیا ہے، اس پر اشعار کا ایک انبار لگا دیا ہے، لیکن جہان جہان غزل پر فلسفیانہ حیثیت سے بحث کی ہے، وہان کوئی مثال نہین پیش کی ہے، اس لئے یہ دقیق فلسفیانہ مباحث اور بھی زیادہ مبہم ہو گئے ہین،

ان مباحث کے بعد شعراء کے کلام کا انتخاب تقریباً تین سو صفحات مین دیا ہے، اور اس مین ولی سے لے کر دورِ جدید تک کے شعراء کا کلام انتخاب مین آگیا ہے، اور دلی اور لکھنو کے قدماء، متوسطین اور متاخرین معروف اور غیر معروف تمام شعراء کے کلام کا انتخاب کیا ہے، کسی کا انتخاب طویل ہے، اور کسی کا مختصر، انتخاب مین صرف اس قدر لحاظ رکھا ہے کہ کوئی مبتذل، رکیک اور عریان شعر نہ آنے پائے، لیکن انتخاب کی خوبی صرف یہی نہین ہے کہ بازاری اور عامیانہ اشعار کو نظر انداز کر دیا جائے، بلکہ اس کے ساتھ اشعار بلند پایہ بھی ہونے چاہئین، اور اس حیثیت سے اس انتخاب کو کوئی بلند پایہ انتخاب نہین کہا جا سکتا،

اشعار جو انتخاب کئے ہین وہ عموماً متوسط درجہ کے ہین، اُن کو بلند پایہ اشعار نہین کہہ سکتے، اس کتاب کے موضوع کے لحاظ سے ایسے اشعار انتخاب کرنے چاہئے تھے، جن سے غزل کی حمایت ہو، اور جو اعتراضات دورِ جدید مین اردو غزل پر کئے جاتے ہین، وہ اٹھ جائین لیکن یہ انتخاب اس مقصد کو پورا نہین کر سکتا، اس وقت اردو شاعری مین ایک عمدہ اور جامع انتخاب کی سخت ضرورت ہے، جو مختلف حیثیتون سے کیا جائے، ایک تو شعرائے دہلی اور شعرائے لکھنو کے کلام کا انتخاب الگ الگ ہو تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ شعرائے لکھنو

کے تمام اشعار مبتذل و رکیک نہیں، انھوں نے کچھ عمدہ اشعار بھی کہے ہیں، اور اُن کی تعداد شعرائے دلی کے مقابل میں کم نہیں ہے، اسی طرح شعرائے متقدمین، شعرائے متوسطین اور شعرائے متاخرین کے کلام کا انتخاب الگ الگ کیا جائے، تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ ان مختلف دوروں کے شعراء کے کلام میں شاعرانہ خوبیوں کے لحاظ سے کیا نسبت ہے، اسی طرح مضامین غزل کے لحاظ سے مختلف عنوانات قائم کئے جائیں، مثلاً تصوف کے عنوان میں عمدہ صوفیانہ اشعار . . . . اخلاق کے عنوان میں عمدہ اخلاقی اشعار، فلسفیہ کے انتخاب میں عمدہ فلسفیانہ اشعار، عشقیہ مضامین میں عمدہ و پاکیزہ جذباتی اشعار کا انتخاب کیا جائے، تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ اردو شاعری میں صرف رکیک اور مبتذل اشعار ہی نہیں ہیں، بلکہ ہر قسم کے مضامین پر عمدہ اشعار مل سکتے ہیں، بہرحال باوجود اس طویل کتاب کے اردو زبان میں اب تک ایک جامع کتاب بلکہ متعدد کتابوں کی ضرورت ہے، جن میں اردو شاعری کی ہر صنف پر مفصل تبصرہ ہو، عمدہ اشعار کا انتخاب کیا جائے، اور جدید و قدیم شاعری کا موازنہ کیا جائے، تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ دورِ جدید میں اردو شاعری نے ترقی کی ہے، یا تنزل کی طرف جا رہی ہے،

شعرالہند حصہ اوّل

اس میں قدماء کے دور سے لیکر دورِ جدید تک اردو شاعری کے تمام تاریخی تغیرات و انقلابات کی تفصیل کی گئی ہے، اور ہر دور کے مشہور اساتذہ کے کلام کا باہم موازنہ و مقابلہ کیا گیا ہے،

قیمت: ۵ر

"منیجر"

ادبیات

سیدالملت کا ماتم

نذرِ عقیدت

از جناب عبدالحلیم صاحب سلطان پوری

الوداع اے ساقیِ جامِ شریعت الوداع — الوداع اے قائدِ وفدِ خلافت الوداع

الوداع اے ناظمِ اجزائے ملت الوداع — الوداع اے کاشفِ اسرارِ سیرت الوداع

تو سلیمان جانشینِ شبلیِ مرحوم تھا — تو سلیمان ہم زبانِ حالیِ مرحوم تھا

الفراق اے آفتابِ علم و عرفاں الفراق — الفراق اے رہنمائے ارضِ قرآں الفراق

الفراق اے نغمۂ خیامِ ایراں الفراق — الفراق اے ہند کی شمعِ شبستاں الفراق

آج بزمِ علم میں وہ نورِ ربانی نہیں — شمعیں گو جلتی ہیں لیکن ضو فشانی نہیں

السلام اے قرنِ اول کی مکمل یادگار — السلام اے ندوۃ العلماء کے دُرِّ شاہوار

السلام اے مردِ غازی عابدِ شب زندہ دار — السلام اے کعبۂ تحقیق کے اونچے منار

تیرا پرچم آسمانِ علم پر لہرائے گا — ہر محقق تیری تصنیفات کو دہرائیگا

قطعہ بر وفات حسرت آیات

۱۹۵۳ء

از جناب مولوی محمد ادریس صاحب نسیم دہلوی

ادیبِ ذی الاجاہ حضرت علامہ سید سلیمان ندوی — ریاضِ آشیان

۱۹۵۳ عیسوی — ۱۳۷۳ھ

بحرِ علم و فن کے غواص و شناور لاجواب
ہر کہ و مہ فیض سے تھا جن کے بیشک فیضیاب

اُن کی رحلت سے ہوا ہر طرف ماتم بپا
ہائے ہائے بجھ گیا ہے ایک "حقانی چراغ" ۱۳۷۳ھ

ہو گئے سید سلیمان، آج داخلِ خلد مین ۱۳۷۳ھ
گنجِ دُر سید سلیمان شمع افروز بہشت ۱۹۵۳ء

حضرت سید سلیمان تھے جہان مین انتخاب
شہرۂ آفاق تھے مرحوم مثلِ آفتاب

ہندو پاکستان کے خاموش ہین سارے رباب
ضوفشان تھی زندگی جس کی مثالِ ماہتاب

دوسری تاریخ رحلت بھی کہی دل نے شتاب
تیسری تاریخ بھی ہے عیسوی کی لاجواب

از احقر محمد ادریس صدیقی نسیم دہلوی مصنف نشانی مفتی اعظم، حسب خواہ تاریخ گو،

"تاریخ ارتحال حضرت العلامہ سید سلیمان ندوی" ۱۳۷۳ھ ۱۹۵۳ء ۱۹۵۳ء

از جناب سید بدیع الزمان صاحب بچھرایونی

۱- چل دئے دہر سے جب خلد سلیمان ندوی
کہا دل نے کہو تاریخ بضع صوری

سُن کے شاہد نے کہا ماہ ربیع الاوّل
روز یک شنبہ کا تیرہ سو تہتر ہجری

۲- فکر جب شاہد ہوئی تاریخ کی
ناگہان ہاتف نے یہ آواز دی

سالِ رحلت کر رقم منقوطا مین
فیض سے اعمال کے جنت ملی ۱۳۷۳ھ

۳- ہم نے شاہد بصنعت توشیح
لکھے اوصاف عام بالاجمال

جانِ علم و ادب بجسن تمام
نادر العصر، نیک، اہلِ کمال

غیر ما نوس تھے نواہی سے
ظاہری باطنی فرشتہ خصال ۱۹۵۳ء

۴- فرد علامہ سلیمان ندوی
خاص تلمیذ۔ جناب شبلی

ہو گئے چشم جہان سے پنہان
نحس ہے تیرہ سو اکسٹھ فصلی

مطبوعات جدیدہ

لغات القرآن چار جلدین مؤلفہ جناب مولانا عبدالرشید صاحب نعمانی تقطیع بڑی ضخامت علی الترتیب ۳۲۱، ۳۲۹، ۳۰۷، ۳۸۲ صفحات کاغذ، کتابت، و طباعت بہتر قیمت مکمل سٹ مجلد عہ، پتہ ندوۃ المصنفین اردو بازار جامع مسجد دہلی،

اردو مین لغات القرآن کی تشریح پر بعض کتابین موجود ہین، مگر اُن کے اختصار کی بنا پر اُن کا فائدہ محدود ہے، کوئی ایسی جامع کتاب اب تک نہین لکھی گئی جو لغات القرآن کے جملہ تشریح طلب پہلوؤن پر حاوی ہو، اور فہم قرآن مین پوری طرح مدد دے سکے، فاضل مصنف نے اسی ضرورت کے پیش نظر مذکورۂ بالا کتاب لکھی ہے، اس مین پورے استیعاب کے ساتھ لغاتِ قرآنی کا احاطہ کیا گیا ہے، اور اُس کے جملہ مفرد الفاظ کے ساتھ مشتقات اور مرکبات کو بھی شامل کر لیا گیا ہے، اور لغت حدیث اور تفسیر کی کتابون کی روشنی مین اُن کی لغوی تحقیق، اُن کے معنی کی تشریح، اور اُن کی تصریفی شکل واضح کی گئی ہے، اور اسمار و اعلام قرآنی اور اُس کے اجمالی قصص کی بھی پوری وضاحت کر دی گئی ہے، اس لئے یہ لغت لغات القرآن کی تمام متداول کتابون سے زیادہ جامع اور مکمل ہے، اور ایک حد تک اس سے مختصر تفسیر کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہے، اور قرآن مجید مین جو لفظ جس موقع پر آیا ہے اُس کے پارہ اور رکوع کا حوالہ دیدیا گیا ہے، ندوۃ المصنفین نے یہ کتاب شائع کر کے ایک بڑی مفید علمی و دینی خدمت انجام دی ہے جس کے لئے وہ مبارکباد کا مستحق ہے،

خطبات نبوی مرتبہ و مترجمہ جناب مولانا عبدالقیوم صاحب ندوی تقطیع چھوٹی،

ضخامت ۱۹۲ صفحات کاغذ کتابت وطباعت معمولی، بلکہ خراب، قیمت [illegible] پتہ محمد زبیر کتب خانہ امجدیہ ستر کھ ضلع بارہ بنکی،

احادیث، سیر، تاریخ، خطبات اور ادب کی کتابون مین بہت سے خطباتِ نبوی محفوظ ہین، ان مین سے اکثر خطبات کا ترجمہ کسی نہ کسی شکل مین اردو مین ہو چکا ہے، لائق مرتب نے انکا نیا مجموعہ مع ترجمہ مرتب کیا ہے، اس کے شروع مین ذاتِ نبوی کے ساتھ صحابۂ کرام کی عقیدت اور انکی اطاعت کیشی کے موثر واقعات نقل کئے گئے ہین اور خطابت نبوی پر مختصر تبصرہ ہے، اس کے بعد خطبات کا حصہ ہے، اس مین تمام خطبات کا استقصا تو نہین کیا گیا ہے، تاہم مختلف دینی احکام و تعلیمات، اخلاق و حکمت اور وعظ و تذکیر کے بہت سے خطبات آگئے ہین، بعض کا ترجمہ مع متن ہے، اور بعض کا صرف ترجمہ کر دیا گیا ہے، اور ہر خطبہ کے اصل مقصد اور اس کی روح کی مختصر تشریح کر دی گئی ہے، اور کتاب کے آخر مین کلام مجید اور احادیث نبوی کی بعض دینی و اخلاقی تعلیمات پر روشنی ڈالی گئی ہے، اس طرح اس مجموعہ مین خطبات نبوی کے علاوہ بہت سی مفید مذہبی باتین آگئی ہین، مگر جا بجا بعض فروگذاشتین بھی ہین، مثلاً بعض حدیثون کو خطبات مین شامل کر لیا گیا ہے، بعض خطبے جو آسانی سے حدیث و سیرت کی مستند کتابون مین مل سکتے تھے، متاخر تاریخون اور دوسرے درجہ کی کتابون سے لئے گئے ہین، حال مین ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے خطبات نبوی کا ایک نہایت جامع و مکمل مجموعہ مرتب کیا ہے، جو مصر سے شائع ہو چکا ہے، اگر مرتب اسی کو دیکھ لیتے تو ان کو تمام خطبات مع حوالے کے یکجا مل جاتے، دوسرے خطباتِ نبوی جیسی پاکیزہ کتاب اس درجہ خراب چھپی ہے کہ نگاہ کو دیکھ کر تکلیف ہوتی ہے، کتابت و طباعت کی بڑی غلطیاں ہین، مگر کتاب کے اصل مقصد اور اس کے افادہ پر اس کا کوئی اثر نہین پڑتا،

تفسیر بیان القرآن

از حضرت مولانا اشرف علی صاحب رحمۃ اللہ علیہ، تقطیع بڑی، ضخامت ۴۰ صفحات کاغذ کتابت وطباعت نفیس دیدہ زیب و نظر فریب، قیمت تحریر نہین،

پتہ: تاج کمپنی لمیٹڈ لاہور، کراچی،

بیان القرآن حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کی بڑی مشہور و مقبول اردو تفسیر ہے، جو بارہا چھپ کر شائع ہو چکی ہے، اردو مین اس سے زیادہ جامع مکمل اور عالمانہ تفسیر نہین ہے، اس کی شہرت و مقبولیت اہلِ علم مین تعارف و تبصرہ سے مستغنی ہے، اب تاج کمپنی نے اس کو اپنے روایتی حسنِ طباعت کے ساتھ اپنے مشہور قرآن مجید کی طرح بڑے اہتمام سے چھاپنا شروع کیا ہے، اور ابھی اس کا پہلا حصہ جو سورۂ بقر کی تفسیر پر مشتمل ہے شائع کیا ہے، جو یقین ہے کہ صاحبِ مذاق اور نفاست پسند طبقہ مین بہت پسند کیا جائے گا،

شروانی نامہ

مؤلفہ جناب حاجی عباس خان شروانی ریٹائرڈ ڈپٹی کلکٹر، تقطیع بڑی، ضخامت ۴۰۴ صفحات، کاغذ، کتابت وطباعت معمولی، قیمت [illegible] ملنے کا پتہ محمد مقتدی خان شروانی علی گڈھ،

شروانی پٹھانون کا خاندان جو ضلع علی گڈھ مین آباد ہے، مشہور اور تاریخی خاندانون مین ہے، اس خاندان مین ہر زمانہ مین بڑی بڑی شخصیتین پیدا ہوئین، اس آخری دور مین نواب سر مزمل اللہ خان اور نواب صدر یار جنگ مولانا حبیب الرحمن خان شروانی مرحوم اسی نامور خاندان کی یادگار تھے، لائق مصنف بھی اسی خانوادہ کے ایک ممتاز فرد ہین، علی گڈھ کے شروانی اور ایٹہ کے بنگش پٹھانون کے حالات مین یہ کتاب لکھی ہے، اس مین ان کی قدیم تاریخ، اور ہندوستان مین ان کے ورود سے لیکر موجودہ دور تک کی تاریخی سرگذشت تحریر کی ہے، اور اسکی تمام شاخون اور ان کے اکابر کے حالات لکھے ہین، اور ان کے شجرے اور نسب نامے دیئے ہین، اگرچہ یہ کتاب شروانی اور بنگش پٹھانون کی تاریخ پر ہے، مگر اسلامی ہند کی تاریخ مین ان کے بڑے کارنامے ہین، اس لئے اس مین ہندوستان کی عام تاریخ کے متعلق بعض مفید معلومات بھی مل جاتے ہین، اس لئے وہ تاریخ ہند کا عام ذوق رکھنے والون کے بھی مطالعہ کے لائق ہے،

اسلامی نظامِ معیشت از جناب مولوی صدرالدین صاحب اصلاحی تقطیع چھوٹی ضخامت ۵۰ صفحے، کاغذ کتابت و طباعت بہتر قیمت ۱۲ر پتہ :- مکتبہ جماعت اسلامی ہند رامپور یوپی۔

اس دور کا سب سے اہم مسئلہ معاشی و اقتصادی ہے، بین الاقوامی سیاست کا اصل مرکز و محور یہی مسئلہ ہے، اسی نے دنیا بھر میں سرمایہ داری اور کمیونزم کی کشمکش کا ہنگامہ برپا اور عالم انسانیت کو امن و سکون سے محروم کر رکھا ہے، اس کتاب میں اسلامی نقطۂ نظر سے ان مشکلات کا حل پیش کیا گیا ہے، اور مادی تصورِ حیات کی خرابیاں اور معاشی و اقتصادی معاملات پر اس کے برے اثرات و نتائج دکھا کر ثابت کیا گیا ہے کہ ساری کشمکش اور ہنگامہ آرائی درحقیقت نتیجہ ہے انسان کے مادی تصورِ حیات کا جب تک یہ تصور نہیں بدلتا اس وقت تک اس کے پیدا کردہ مشکلات و مصائب کا بھی خاتمہ نہیں ہوتا، اس کے بعد کسی قدر تفصیل سے دینی تصورِ حیات کے دینی اخلاقی اثرات و نتائج دکھا کر اسلامی نظام معاشیات کی روشنی میں جملہ معاشی مشکلات کا تفصیلی حل پیش کیا گیا ہے، اور یہ ثابت کیا گیا ہے کہ دینی تصورِ حیات اور اسلامی معاشیات پر عمل ہی ان تمام مشکلات کا واحد حل ہے، اس کے بغیر دنیا سے اقتصادی کشمکش کا خاتمہ نہیں ہو سکتا، اس موضوع پر اس سے زیادہ بسط و شرح کے ساتھ بحث کی جا سکتی تھی، تاہم یہ مختصر کتاب بھی فائدہ سے خالی نہیں ہے۔

تمرین النحو از جناب مولوی محمد مصطفیٰ صاحب و مولوی عبدالماجد صاحب ندوی تقطیع چھوٹی ضخامت ۱۳۶ صفحات کاغذ کتابت و طباعت بہتر قیمت عہ پتہ : دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ۔

موجودہ حالات و ضروریات کے لحاظ سے عربی صرف و نحو کا پرانا نصاب اور اس کا طریقۂ تعلیم نہایت ناقص ہے، اس سے طلبہ کا وقت بھی بہت ضائع ہوتا ہے، اور قواعد کے برتنے کی پوری مشق بھی پیدا نہیں ہوتی، اس لئے اب اردو میں جدید طرز کی متعدد ایسی کتابیں لکھی گئی ہیں، جن کے ذریعہ کم سے کم وقت میں صرف و نحو کی پوری تعلیم دی جا سکے، نحو کی تعلیم و مشق کیلئے تمرین النحو بھی اسی طرز کی نئی کتاب ہے، اس کے ذریعہ تھوڑے دنوں میں نحو کی تعلیم اور اس کے قواعد کو جملوں اور عبارت میں برتنے کی پوری مشق ہو جاتی ہے، اس لئے یہ کتاب عربی مدارس کے نصاب میں داخل کرنے کے لائق ہے۔

"م"

جلد ۷۳ ماہ شعبان المعظم ۱۳۷۳ھ مطابق ماہ اپریل ۱۹۵۴ء عدد ۴

مضامین